



原典研究

# イブン・スィーナー著『治癒』 形而上学訳註（第一巻第一章および第二章）

訳・註…小林 春夫  
凡例…加藤 寿晴  
索引…倉澤 瑞絵  
理

## 凡例

- これは Ibn Sīnā, *al-Shifāʾ, Ṭibbīyāt* 『治癒』形而上学』第一巻第一章第二章の邦訳および訳註である。『治癒』全体の構成の詳細ならびに著作時期については、本誌前号に掲載された小林春夫「イブン・スィーナー著『治癒』文献解題」(『イスラーム地域研究ジャーナル』二号(二〇一〇年)五七―六二頁)を参照されたい。
- Cを *Anawati(tr.)* I, pp.22-24にある正誤表により修正したものを底本とした。
- 底本の本文を変更する場合には、Cの異説ならびにIとその他の異説、およびBを主に使用し、その他二種註釈(*Sadrā*および *Narāqī*)と二種翻訳(*Anawati(tr.)* I, IIおよび *Mar-mura(tr.)*)を適宜参照した。なおテキスト変更あるいは異説提示の際には煩瑣を避けるため、訳者解説で挙げた参照文献( )内の略記を用い、「Iでは……」「*Narāqī*のテキストによると……」等と記すにとどめ頁数等詳細は省略する。
- 翻訳の段落分けは基本的にMに従い、段落番号を各段落一行目行頭右に「1」等と記した。さらに各段落一行目行頭に底本としたカイロ版の頁数と行数(三頁八行目は3.8と記す)を附した。
- (例) 3.8 <sup>「1」</sup> 慈悲と成功の付与者たる神の助勢により……。
- 訳文中の「」は訳者による補記を示し、( )は訳者による簡単な説明や言い換えを示す。またアラビア語原綴を挿入する際にも( )を用いた。
- 幾つかの事項、幾つかの説が列挙されている場合は議論をわかりやすくするために訳文中に①、②……、(1)、(2)……等の記号を挿入することがある。階層がない場合は①、②……を用い、階層がある場合には最上位の分類を(1)、(2)……、第二位の分類を(a)、(b)……、第三位の分類を(i)、(ii)……で記した。
- アラビア語転写はLC方式に準拠し、ター・マルブータは通常は<sup>h</sup>で表記し、イダーファの場合は<sup>h</sup>とする。また *quwwah* のように *uw* と単母音プラス子音で表記せず、*quwāh* とする。同じく *-īyah* とせず *-iyāh* とする。例外

的に、アリフ・マクスーラは<sup>هـ</sup>ではなく通常の長母音と同様<sup>ا</sup>とし、子音連続と単子音を区別するプライムは使用しない。

- 定冠詞<sup>الـ</sup>については、単なる用語や形容詞を示す場合は省略し、固有名詞やこれに類する場合にのみ<sup>الـ</sup>を付けて記した。

- アラビア語転写は原則として立体とし、書名を表す場合にのみイタリックにした。

- ギリシア語の固有名詞は、アラビア語原音によらず慣例を優先した。

- 『治癒』形而上学内の参照の煩雑さを避けるために以下の形式を定めた。①公表された訳文の範囲内を参照する場合には巻・章・段落の番号を使用する（同一章内では同章「1」、同一巻内で章が異なる場合は同巻第一章「1」、章が異なる場合は第一巻第一章「1」等）。但し、テキストの異同等、細かい箇所を参照する場合にはCの頁数、行数を示す。②未公表の範囲を参照する場合にはCの頁数、行数及びMの巻・章・段落番号を次のように示す。 *Ṭahṣīṭ*, p.21, ll.12-13 (Bk.III, Ch.13, ¶11)

- 『治癒』内他巻を参照する場合には底本と同じカイロ版を用い、たとえば『カテゴリー論』第三巻第五章三一五頁を指示するときには *Maqūlāt* III. 5, pp.3-5 と記す。

- 参照の便を図るために『治癒』の構成と参照文献を凡例のあとに記した。

- 暫定的な議論の構成を作成し、各章の先頭に附した。

- 語彙索引を試験的に作成し、末尾に附した。

## 『治癒』構成

### 第一群 論理学 (*Manṭiq*)

- 第一部門 入門 (*Madkhal* = イサゴーゲー) 二巻 (*maqālah*) 一八章

- 第二部門 カテゴリー論 (*Maqūlāt*) 七巻三十六章

- 第三部門 命題論 (*ʿIbārāh, Barr Iʿmānās*) 二巻一五章

- 第四部門 推論 (*Qiyās* = 三段論法、分析論前書) 九巻六章

- 第五部門 論証 (*Burhān* = 分析論後書) 四巻四一章

- 第六部門 トピカ (*Ṭubīqa* = 弁証論 *Jadal*) 七巻三三章

- 第七部門 詭弁論駁論 (*Suḥṣṭiqā*) 二巻九章

- 第八部門 弁論術 (*Khīṭābah, rīṭūrīqā*) 四巻二九章

- 第九部門 詩学 (*Shiʿr*) 一巻八章

### 第二群 自然学 (*Ṭabīʿiyāt*)

- 第一部門 自然学 (*Samāʿ Ṭabīʿīʿ*) 四巻五七章

- 第二部門 天体論 (*al-Samāʿ wa-al-ʿĀlam*) 一巻一〇章

- 第三部門 生成消滅論 (*al-Kawn wa-al-Fasād*) 一巻一五章

- 第四部門 氣象論 (*ʾAthār ʿUlūwīyah*) 二巻一一章

- 第五部門 鉱物学 (*al-Maʿādīn wa-al-ʾAthār al-ʿUlūwīyah*) 二巻一二章

- 第六部門 靈魂論 (*Nafs*) 五巻三二章

- 第七部門 植物論 (*Nabāt*) 一巻七章

- 第八部門 動物論 (*Ṭabāʾiʿ al-Hayawān*) 一巻九巻五七章

### 第三群 数学 (*Ta'immūyat, Riyāḍiyyāt*)

#### 第九部門 幾何 (*ʿUsūl al-Ḥandasah, al-Ustuquṣṣūt li-ʿUqūdīs*)

一五卷

#### 第一〇部門 天文学 (*Ḥay'ah, al-Majisti fī al-Ḥay'ah*) 1

三卷七七章

#### 第一一部門 算術学 (*ʿIlm al-Ḥisāb, Aritmūtiq*) 四卷

#### 第一二部門 音楽学 (*al-Mūsīqā*) 六卷一六章

### 第四群

#### 第一三部門 形而上学 (*al-Ilāhiyyāt, al-Falsafah al-ʿUlā*) 1

○卷五九章

### 参考文献

#### 底本

Ibn Sīnā, *al-Shifāʾ, Ilāhiyyāt(I)*, ed. by Qanawātī and Saʿīd Zāyid; *Ilāhiyyāt(2)*, ed. by Muḥammad Yūsuf Mūsā, Sulaymān Dunyā & Saʿīd Zāyid, al-Qāhirah: al-Ḥayʾah al-ʿĀmmah li-Shuʾn al-Matābiʿ al-Amīriyah, 1380/1960. (= ㉟)

#### 底本以外のテキスト

Ibn Sīnā, *al-Shifāʾ (al-Ilāhiyyāt) wa-Taʿlīqāt Šadr al-Mutaʿa-llihīn ʿalayhā maʿa Zubdat al-Ḥawāshī min Mār Dāmād, al-ʿAlawī, al-Khansārī, al-Sabzawārī, al-Mulla Sulaymān, al-Mulla Awliyāʾ wa-Ghayrithum*, vol.1, ed. by Ḥamid Nāji Isfahānī, Tihirān: Anjuman-i Āthār va Mufākhiri Farhangī, 1383 A.H./2004 A.D. (= ㊦)

Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, ed. and transl. by Michael E. Marmura, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005. (= ㊮)

Ibn Sīnā, *al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifāʾ*, ed. by Ḥasan Ḥasanzādah al-Āmulī, Qum: Maktab al-ʿIlām al-Islāmī, 1376. (= ㊯)

#### 註釈

Šadr al-Dīn al-Shīrāzī, *Sharḥ wa Taʿlīqah-i Šadr al-Mutaʿa-llihīn bar Ilāhiyyāt-i Shifāʾ-i Shaykh al-Raʾīs Abū ʿAlī ibn Sīnā*, 2vols, ed. by Najafqulī Ḥabībī, Tihirān: Bunyād Hikmat-i Islāmī Šadrā, 1382 S.H./2003 or 2004 A.D. (= Šadrā)

Muḥammad Mahdī ibn Abī Dharr al-Narāqī, *Sharḥ al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifāʾ*, ed. by Mahdī Muḥaqiq, Tihirān: Muʾassasah-i Muṭālaʿāt-i Islāmī Dānishgāh-i Mak Gīl, Suʾbah-i Tihirān bā hamkarī-i Dānishgāh-i Tihirān, 1986 A.D. (= Narāqī)

#### 譯註

Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, ed. par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, vol. I (I-IV), vol. II (V-X), vol.3 (Lexiques), Louvain: E. Peeters et Leiden: E. J. Brill, 1977-83. (= Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia Prima*)

Avicenne, *La métaphysique du Shifāʾ: livres I à V*, traduction française par Georges C. Anawati, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1978 (= Anawati(tr.)I) ;

La métaphysique du Shifā': livres VI à X, traduction française par Georges C. Anawati, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985. (= Anawati(tr.)II)

Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, ed. and transl. by Michael E. Marmura, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005. (= Marmura(tr.))

Avicenna(Ibn Sīnā), *Metafisica: La scienza delle cose divine* (Al-Ilāhiyyāt) dal Libro della Guarigione (Kitāb al-Shifā'), transl. by Olga Lizzini, 2nd ed., Milano: Bompiani, 2006. (= Avicenna, *Metafisica*)

Avicenna (Ibn Sīnā), *Libro della Guarigione, Le cose divine*, a cura di Amos Bertolacci, Trino: UTET, 2008. (= Bertolacci (tr.))

岩見隆・木下雄介訳「アヴィセンナ『形而上学』(その一)」『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』第三九号(二〇〇八)一四一―一五四頁。

その他の参考文献

Ibn Sīnā, *Dānish-nāmah-i 'Alā'ī: Ilāhīyāt*, ed. by Muḥammad Mu'īn, Tihirān: Dānishgāh-i Tihirān, 1331 S.H. / 1952 A.D. (= *Dānishnāmah, Ilāhīyāt*)

Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa-al-Tanbīhāt ma'a Sharḥ Naṣr al-Dīn al-Ṭūsī*, 4 vols., ed. by Sulaymān Dunyā, 3rd ed., al-Qāhira: Dār al-Ma'ārif, 1984-1994 A.D. (= *al-Ishārāt*)

Ibn Sīnā, *al-Najāh fī al-Hikmah al-Manṭiqīyah wa-al-Ṭabī'iyah wa-al-Ilāhīyah*, 2nd ed., Mīsr: Muḥyī al-Dīn Ṣabrī al-Kurdī, 1357 A.H./1938 A.D. (= *al-Najāh*)

Anawati, G. Sh. (= Qanawātī), *Mu'allafāt Ibn Sīnā (Essai de bibliographie avicennienne)*, al-Qāhira: Dār al-Ma'ārif, 1950. (= Anawati, *Mu'allafāt*)

Mahdavi, Y., *Fihrist-i Nuskhah ḥā-yi Musannafāt-i Ibn-i Sīnā (Bibliographie d'Ibn Sina)*, Tihirān: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tihirān, 1333 S.H./1954 A.D. (= Mahdavi, *Fihrist*)

Bertolacci, A., *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Shifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden, Boston: Brill, 2006. (= *Reception*; Appendix A, pp.483-558 の表と表裏の図を参照)

# 『治癒』形而上学

慈悲深く慈愛遍き神の御名において。

万世の主、神に讃えあれ。選ばれし預言者ムハンマドと高貴並びなき彼の一族に神の祝福あれ。

『治癒』第一三部門は形而上学である。<sup>(1)</sup><sup>(2)</sup>

第一巻は八章からなる。<sup>(3)</sup>

## 第一巻 第一章 第一哲学の主題

### 議論の構成

#### 一、哲学分類〔2〕〔3〕

(1) 理論的学と実践的学

(2) 理論的学は自然学、数学、形而上学 (Ilahiyah) に限られる

#### 二、理論的学三部門の主題と探究対象〔4〕〔7〕

(1) 自然学の主題と探究対象の再提示

(2) 数学の主題と探究対象の再提示

(3) 形而上学 (Ilahiyah) の探究対象の再提示 (一) —— 実態と定義双方において資料から離れたもの (≡ 定義(1))

(4) 形而上学 (Ilahiyah) の探究対象の再提示 (二) —— 四原因／第一原理 (神) (≡ 定義(2))

#### 三、形而上学に関する課題と解決法の提示〔8〕〔10〕

(1) 学の三構成要素——主題／探究対象／論証の原理

(2) 形而上学の主題は何か知られていない

……課題(一)の提示

(3) 真の哲学である第一哲学がある／第一哲学は他の諸学の原理を確認する (≡ 定義(3)／第一哲学は真の叡智である

(4) 叡智の三属性——もつとも優れた対象 (神) に関する最も優れた知／もつとも正しく完全な知識／万有の第一の諸原因 (四原因) に関する知

(5) 第一哲学とは何か、叡智とは何か、三つの定義と三つの属性が一つの学に帰属するのかが知られていない

……課題(二)の提示

(6) 我々がまさに扱っている学が第一哲学であり、絶対的な叡智であり、叡智に關して言われた三つの属性が一つの学、つまり我々がまさに扱っている学に帰属することの説明の開始

……課題(二)の結論の先取り

(7) 形而上学の主題の探究を始める

……課題(一)を遂行することにより課題(二)が判明する

#### 四、神の存在の吟味〔11〕〔12〕

……課題一の一解決法 (一) 神の存在が形而上学の主題ではないことの証明

(1) 主題は受け容れられるもので、探求されるものではない

……前提

(2) 神の存在は形而上学で受け容れられると仮定すれば、①神の存在は他の学で探求されるか、②他の学で探求されないかのいずれかである

……結論を導くための条件命題

(3) 神の存在が他の学で探求されることはありえない

……(3)の①の否定

(4) もし神の存在が他の学で探求されないとするとどの学においても探求されないことになり(2)の前件を使用、神の存在が自明のものとなつてしまふので、神の存在が他の学で探求されないこともありえない

……(3)の②の否定

(5) 神の存在は形而上学で受け容れられるものではない (3)と(4)より(2)の仮定が否定される



……結論一

(6) 神の存在の探求は形而上学だけにあるという可能性が残る (3)と(5)より

……(5)の敷衍、以下で神の存在の探求が形而上学だけにあることが証明される

(7) 神の探究の二種……神の存在の探究／神の属性の探究

(8) どんな学も自らの主題を定立することができないので、神の存在が形而上学で探求されるならば、神は形而上学の主題ではない

……(5)の言い換え

(9) 神の存在の探求は形而上学にしかありえないことの証明を行う

(10) 形而上学の探究対象は質料を完全に離れた事物である (形而上学の探究対象の再提示 (一) の確認)

……(12)の前提

(11) 神は物体でも、物体の能力でもなく、質料および運動との混在を完全に免れた一者である (自然学の考察の結果より)。(7)により神の属性を導入)

……(12)の前提

(12) 神の存在の探求はこの学に帰属するはずである (10)と(11)より

(13) 自然学で明らかにされたこと (神の属性) は自然学にとって異質であり、自然学本来の部分ではない

……(12)の敷衍

(14) 神は形而上学の探究対象なので形而上学の主題ではない (12)より

……四の最終的な結論

#### 五、四原因 (作用因、目的因、形相因、質料因) の吟味 (「13」) ～ (「18」)

……課題一の解決法 (二) 四原因が形而上学の主題ではないことの証明

(1) 四原因の四つのアスペクト——①存在者としてみた四原因／②端的に原因としてみた四原因／③各々としてみた四原因／④全体としてみた四原因

……課題一の解決法 (二) のための前提命題

(2) 端的に原因としてみた四原因が形而上学の主題であれば、端的に原因としてみた四原因に附帯する事柄が形而上学の目的 (探求対象) となる

……②が形而上学の主題でないことを導くための条件命題

(3) 端的に原因としてみた四原因に附帯する事柄が形而上学の目的であることはありえない

……(2)の後件の否定 (これにより(2)の②が形而上学の主題でないことが導かれる)

(4) 普遍と個別性、可能態と現実態、可能と必然など、端的な原因の附帯性でないものも形而上学は扱う

……(3)の理由

(5) これらは自然科学的事物や数学的事物に固有の附帯性でもないし、実践的学に固有の附帯性でもないので形而上学に帰属する

……(4)の補足

(6) 原因に関する知は、結果には原因があるということが前提となって生じる。したがって原因は自明な概念ではなく、原因が存在するということの証明が必要とされる

……(8)の前提一 (2)の②が形而上学の主題でないことを導く第二の議論の導入)

(7) 形而上学以外の学には原因が存在することの証明がない

……(8)の前提二

(8) 形而上学の原因が存在することの探求がなければならない (6)と(7)より

……(10)の前提一

(9) どんな学でも主題の状態が探求されるが、主題の存在がその学で探求されることはありえない

……(10)の前提二

(10) 端的に捉えられた四原因は形而上学の主題ではない (8)と(9)より

……(2)の②の消去

(11) 各々としてみた四原因は形而上学の主題ではない

……(2)の③の消去

(12) 各々の原因の固有のあり方は形而上学で探究される

……(11)の前提 (これに(9)の前提が加わって(11)を導く)

(13) 全体としてみた四原因は形而上学の主題ではない

……(2)の④の消去

(14) 部分の考察は全体の考察に先行する

……(13)を導くための前提一

(15) 部分の考察があるのは(i)形而上学か、(ii)他の学かでなければならない

……(13)を導くための選言命題。いずれの場合も全体が形而上学の主題にならないという結論になる

(16) 部分の考察が形而上学にある場合、部分の方が主題にふさわしいので全体は主題ではない (14)と(15)の(i)より

……(15)の(i)から(13)を導く

(17) 部分の考察は他の学にはない

……(15)の(ii)の選択肢が成り立たないことを示す

(18) 存在者としてみた四原因が形而上学の主題である可能性が残される

……(2)の①が残る

(19) 形而上学が、存在者である限りでの四原因を考察するなら、つまり存在者である限りで、四原因に附帯するものを考察するならば、〈存在者であるかぎりの存在者〉が形而上学の主題となる

……(2)の①の消去

(20) 四原因はいかなる仕方でも形而上学の主題ではなく、探求対象である

……五の最終的な結論

訳

第一哲学(al-falsafah al-ūlā<sup>(4)</sup>)の主題<sup>(5)</sup>についての探求を開始し、第一哲学の主題が諸学でいかにあるかを明らかにする。

3.8

慈悲と成功の付与者たる神の助勢により、論理学、自然学、数学の内容について述べるべきことを述べたので、形而上学の内容の説明に入る。では神の助けを願いつつ、まず以下のように述べる。

3.11

哲学的諸学は、すでに他の場所でもなんとか示されたように、理論的学(nazariyah)と実践的学(ʿamaliyah)とに分けられる。またこれら二つの違いについても示され、以下のように述べられていた。理論的学においてわれわれが追求するのは、現実態にある知性が生じることによって靈魂の理論的能力が完成することである。そしてこの現実態にある知性の生成は、われわれの行為や様態ではない「客観的」事物についての表象知や判断知が生じることによる。したがって、理論的学の最終到達点は見解(ʿayy)ないし信念(ʾitiqād)の生成であるが、それらは特定の行為やその行為の端初<sup>(16)</sup>がいかにあるかということについての見解や信念ではない。そして実践的学においてわれわれが追及するのは、第一にわれわれの行為に係わる事物についての表象知と判断知が生じることによって理論的能力が完成し、第二にそれをもとに道徳的氣質を伴う実践的能力が完成することである。

4.7

また以下のようにも述べられていた。理論的学は、自然学、数学、形而上学(ʾilāhiyah)の三つの分野に限られる。

4.9

自然学の主題は、運動し静止するという側面からみた「物体」であり、自然学はそのような側面からみた物体に自体的に附帯する性質を探究する。

4.11

数学の主題は、それ自体としては質料をもたない量か、量をもつものかである。そしてそこにおける探究対象は、量である限りにおける量の状態であり、その状態の定義にはいかなる質料も運動も含まれない。

4.14

また、形而上学(ʾilāhiyah)は、実態においても定義においても質料を離れた事物を探究することにも述べられていた。

4.14

形而上学(ʾilāhiyah)では、自然科学的存在や数学的存在の、あるいはその両者と関連するものの第一の諸原因が探求され、また諸原因の原因、諸原理の原理、すなわち、至高なる神が探求されると聞いたことがあるだろう。

5.1

以上がこれまでのところであなたが理解したことである。だが、形而上学(ʾilāhiyah)の主題が実際のところ何であるのかということについては——もしあなたが覚えていたならばの話だが——論理学の『論証』(Burhān)で示唆されたこと以外には明らかにされていない。形而上学以外の学問に関して、あなたはすでに主題、探求対象(maʾlūbāt)、論証を構成する受け容れられた原理を知っている。しかし、今に至るまであなたは形而上学の主題が何であるか、つまりそれは第一原因そのものなのか——その場合は第一原因の属性や行為を知ることが形而上学の目的となる——、それとも、また別の概念なのかをしっかりと吟味していない。

5.7

また「真の哲学——第一哲学——がある」「それは他の諸学の原理を確証する」「それは真の叡智(hikmah)である」と聞いたことであろう。あるときには「叡智とは最も優れた対象に関する最も優れた知である」と、またあるときには「叡智とは最も正しく完全な知識である」と、さらにあるときには「叡智は、万有の第一の諸原因に関する知である」と聞いたことがあるだろう。だが、あなたは、この「第一哲学」が何であるのか、この「叡智」が何であるのか、「上で挙げた」三つの定義ない

し属性が一つの学術に属する(36)のか、それとも、それぞれ異なった学術に属し、一つ一つが叡智と呼ばれるのかについてまだ知らない。

5.13

<sup>[10]</sup>われわれが扱っている学こそが第一哲学であり、それは絶対的な叡智である(37)こと、先ほど叡智について述べた三つの属性は単一の学術、つまりわれわれが携わっている学術に属することをこれから説明しよう。そして、あらゆる学には固有の主題が存在することはすでに知られているので、この学の主題が何であるかを探究しよう。(a)この学の主題が神の存在(38)なのか、それともそうではなく(b)神の存在はこの学の探究対象であるのかを考察しよう。

5.18

<sup>[11]</sup>だが、神の存在がこの学の主題であることはありえない。なぜならば、学の主題とはその学において存在が受け容れられており、その状態だけが探究されるようなものである——このことはすでに他の箇所でも知られている<sup>(39)</sup>——が、至高なる神の存在は主題として受け容れられているものではなく、探究されるものだからである。というのも、もし神の存在がこの学において受け容れられているとするならば、(i)他の学において探究されるか、(ii)他の学において探究されないかのいずれかであるが、いずれの選択肢も誤っているからである。神の存在が他の学において探究されることはありえない(= (i)の消去)。なぜならば、他の学といえば倫理学ないし政治学か、自然学か、数学か、さもなくば論理学であり、叡智的学(哲学)でこれ以外のものはないが、それらのどの一つにおいても至高なる神の確立が探究されることはないからである。そもそもそのようなことがありえないのは、われわれが繰り返し述べた諸原則をほんの少しでも考察してみれば判るであろう。しかし、神の存在が他の学において探究されないということもありえない(= (ii)の消去)。なぜならば、その場合、神の存在はいかなる学においても探究

6.14

されな(40)いことになり、神の存在は自明であるか、理論的な説明が不可能となってしま(41)うからである。だがそれは自明でも説明不可能でもなく、それを証示するものが存在する。さらに説明不可能なものの存在をどうして受け容れられるであろうか。ゆえに神の存在についての探究はこの学にしかないということになる。

7.6

<sup>[12]</sup>神に関する探究には二種類ある。一つは神の存在に関する探究であり、もう一つは神の属性に関する探究である。もし神の存在についての探究がこの学にあるならば、神の存在がこの学の主題であることはありえない。なぜならば、どの学もそれ自身の主題を確定することはできないからである。だが後ほど詳細に説明するように、神の存在に関する探究はこの学にしかありえない。というのも、この学は質料を完全に離れた事物を探究するものであることが明らかにされており、自然学において、神は物体でも物体の能力でもなく、質料および運動との混在を完全に免れた一者であることが明白になっているからである<sup>(44)</sup>。したがって神の存在についての探究はこの学にあるのでなければならぬ。つまり神の存在について自然学で明らかにされたことは自然学にとって異質なものの、自然学「本来」の部分ではないが自然学において利用されるものである。ただそのねらいは第一原理の存在理解を促し、学の習得意欲や、神に関する真の知識を獲得するための素地を確立することにすぎない。

7.10

<sup>[13]</sup>この学には何らかの主題がなければならぬが、その主題であると一般に考えられているものはこの学の主題ではないことが明らかに(45)なった。そこでこの学の主題は、すべての存在者にとつての究極的な四原因——これまで述べられなかったいづれかの原因ではなく——であるかどうかを考察しよう。というのも、そのように憶測する人がいるかもしれないからである。<sup>[14]</sup>だが四原因すべてを考察するにも、以下四通りの仕方がある。



8.5

(a) 存在者であるという方向から原因を考察する。(b) 端的に原因と捉えて原因を考察する。(c) 四原因それぞれをそれぞれに固有な仕方、すなわち能動因、受動因等々として考察する。(d) 四原因を一まとめとして考察する。<sup>(15)</sup>

では個々に検討しよう。まず四原因に関する考察が端的に捉えられた原因の考察である——その場合には端的に捉えられた原因に附帯することとがらに關する考察がこの学の目的となる——ということはありえない(II(b)の消去)。このことは複数の面から明らかである。(i) この学は、たとえば普遍と個別性、可能態と現実態、可能と必然などの、原因である限りにおける原因に固有の附帯性には属さない概念も扱う。さらに明らかのように、これらはそれ自体として探究に値するものであるが、自然学的事物や数学的事物に固有の附帯性ではなく、また実践的学に固有の附帯性でもない。したがって、これらの探究は学問分類における他の学、すなわちこの学(形而上学)に帰属するのである。<sup>(16)</sup>

(ii) また端的に捉えられた原因についての知は、原因を持つものにはその原因が存在するという知があつてはじめて生じる。なぜならば、ある事物の存在がそれに存在において先行する別の事物に依存しているという事実によって原因の存在を承認しないかぎり、端的に捉えられた原因が存在することも、また何らかの原因が存在するということすら、知性にとつては必然的ではないからである。他方、感覚について言えば、感覚は「事象間の」連接に行き着くにすぎない。二つのものが随伴するからといって、そのうちの一方が他方の原因であるとは限らない。また感覚や経験の豊富さによって靈魂に生じる説得力はすでに知られているように「ほとんどの場合にそうである事柄は自然本性や選択によつてゐる」という知識にもとづくにすぎない。「こうした判断も」実は、原因の承認や、原因や根拠の存在確定に依拠しているのであつて、これらは第一に(ア・プリアリ

7.14

8.17

に) 明白な事柄ではなく、周知の事柄<sup>(48)</sup>なのである。これら二つの違いに關してはすでに知つてゐるはずである。<sup>(49)</sup>「生成物には何らかの原理(原因)がある」ということは知性にとつて自明に近い事柄であつたとしても、エウクレイデスの書(『原論』)において論証されてゐる幾何学的な事柄の多くがそうであるように、それ自体で明らかであるとは限らない。<sup>(50)</sup>さらに、このこと(端的にとらえられた原因が存在すること)の論証的説明は他の学の中には存在せず、したがつてこの学(形而上学)の中にあるのでなければならぬ。

だとすれば、そもそも学では主題の状態が探究されるのだが、そのときの学の主題の存在がその学の探求対象となりえるだろうか「なりえない」。またそうであるならば、四原因一つ一つが固有な存在形態をもつかぎりでの原因が「この学で主題として」探究されるのでないことも明らかである(II(c)の消去)。なぜならば、それはこの学の探求対象だからである。さらにまた原因についての探究は集合体ないし全体——「集合性」や「普遍」のことを言つてゐるのではない<sup>(51)</sup>——としてなされるのではない(II(d)の消去)。なぜならば部分に関する考察は全体に関する考察に先行するからである——もっとも、既知のごとく、「普遍」に属する「個別性」に關してはこの限りではない。<sup>(52)</sup>このとき部分に関する考察がこの学の中にあるか——その場合、部分の方が主題たるに相応しいものとなるであらう<sup>(53)</sup>——あるいは他の学の中にあるかでなければならぬ。しかしこの学以外に究極的原因についての議論を含む学は存在しない。そしてその考察が、存在者であるかぎりにおける原因という面からであり、その面から原因に附帯するものについてであるならば(II(a)の消去)、そのとき第一の主題は「存在者であるかぎりの存在者」ということになる。<sup>(54)</sup>

9.9

<sup>(18)</sup> この学の主題が究極的諸原因であるとする見解が成り立たな

いことも「それが神であるとする見解と同様に」今や明らかである。むしろそれ（究極的諸原因の探求）はこの学の目的であり、探求対象であるということを知るべきである。

## 註

(1) 論理学、自然学、数学といった大きな単位（群 *jumlaḥ*）に下位部門（*fann*）が属することは文献解題にあるとおりである。形而上学を第一三部門と名指すのは、自然学下の八部門、数学下の四部門の計一二部門のあとにくるという意味である。ここでは論理学下九部門は計算に入っていない。形而上学は、論理学、自然学、数学と並ぶ大きな学問分類であり、かつ、他の群と異なり、それ独自の下位学を持たないために、そのまま部門となっていることにも注意を払う必要がある。この構造は形而上学の統一性、一体性を反映したものだと思われる。

(2) 原語は *ilāhiyyāt*、われわれの慣習に従い、すでに当該学問分野を形而上学と呼んできたが、同章「9」に見えるようにイブン・スィナーはこれをさまざまな名で呼んでいる。厳密には *ilāhiyyāt* は「神的なもののども」を意味し、『治癒』学問分類の大項目（群）である *tabrī'iyāt*（自然学）、*ta'imīyāt*（数学）と連続した語形を持つ点で他の呼称と一線を画す（論理学は単に *manṭiq* である）。これら大項目の名称は直訳すると「自然的なもののども」「教示的なもののども」であり、*ilāhiyyāt* も含めて、複数形を用い、その対象となる事物を表示することで学問を指している。これはギリシア語の *physika*, *mathematika*, *ta meta ta physika* などと倣ったものであろう。既述のように、*Ilāhiyyāt* 中には *ilāhiyyāt* とほぼ同義の語が数多くあるが、訳では言い換えに意味がある場合を除き「形而上学」を使用することとする。形而上学が持つ多種の名については註4を見よ。なお、形而上学を指す語としてよく使用される *ma ba'da al-tabrī'ah* がもつ意味内容については同巻第三章で集中的に論じられている。

(3) *Ilāhiyyāt* 全一〇巻のうち第一巻は形而上学のイントロダクションにあたる。各巻のテーマを議論内容も含めて考えると複雑な問題を孕んでくるが、巻頭の文章あるいは巻頭に近い章の名からある程度、その概要を把握することができる。第二巻以降を簡単にまとめておくと、第二巻は実体について、第三巻は実体を除く九のカテゴリーについて、第四巻は先・後、可能態・現実態、全・不全などの対立概念について、第五巻は普遍概念について、第六巻は四原因について、第七巻は一と

多について、第八巻は四原因のいきつく終極について、第九巻は第一原理について、第一〇巻は預言や政治学についてである。以下、第一巻所収各章の章題を列挙しておく。

第一章 第一哲学の主題についての探求を開始し、第一哲学の主題が諸学でいかにあるかを明らかにする

第二章 この学の主題を明示する

第三章 形而上学の有用性、階梯、名称

第四章 形而上学で議論される事柄の全体

第五章 存在者と「もの」およびそれらの下位区分をここでの目的に関わる範囲で示す

第六章 必然的存在者と可能的存在者に関する議論を開始する。「必然的存在者には原因がない」「可能的存在者は結果である」「必然的存在者は、存在の観点からすると匹敵するものがない」、他のものに依存しない」

第七章 「必然的存在者は一つである」

第八章 「真理」(ḥaqq) や「正しき」(ṣidq) の解明、および真なる前提に伏在する第一言明（排中律）の擁護

このうち第一章から第四章は序文 (prolegomena) にあたる。ある学問を扱う書の冒頭に、その学の主題、目的、有用性、位置づけ、内容等を記す慣習はアレクサンドリアの新プラトン主義学派をはじめとするヘレニズム期の著作に見られる。

(4) 第一哲学と名指される形而上学は同章「9」「10」でさまざまに言い換えられている。「真の哲学」(falsafah bi-al-ḥaqīqah)、「真の叡智」(ḥikmah bi-al-ḥaqīqah) あるいは単に「叡智」あるいは「絶対的叡智」(ḥikmah mutlaqah) 等である。なお同巻第三章で形而上学の名を論じるくだりでは「自然の後にあるもの」(ma ba'da al-tabrī'ah) だけに焦点が当たっている。イブン・スィナーの著作における、形而上学に附される各種名称の使用例は Bertolacci, *Reception*, Appendix D: Names for Aristotle's *Metaphysics* and *Metaphysics as a Discipline in Avicenna's Works* にまとめられている。

(5) 主題 (mawḍū') はわれわれが漠然と考えるようなテーマのことではなく、学問論的に厳密に定義されるものである。これから次第に明らかになっていくが、どの学においても主題自体は探求されず、定められたもの (mawḍū') として受け容れられているにすぎない。当の学が探求対象 (maṭlūb) とするのは主題のもつ自体的附帯性である。以

上のことは第一章、第二章を読み進めるうえで把握しておく必要がある。*Burhān* II. 6冒頭でイブン・スィーナーは学の要素として、主題、原理 (*mabadi*)、問題 (*mas'āl*) の三つを挙げ、「論証は原理から構成され、論証は問題〔解決〕のためにあり、論証は主題にもとづく」と言う。つまり、問題が論証されるのであって、主題は論証されないというわけである。また *Burhān* の同じページにある「問題とは、その述語が主題の自体的附帯性、あるいは主題の低位種やその附帯性であるような命題のことである」「主題とは、それに関わる性質や自体的附帯性だけが論証されるものである」という文言も参考のため掲げておきたい。なお、主題と訳している *mawdu'* は主語の意味もち、「問題とは……」の文は、学の主題を主語として、それにどのような述語が附されるかという問題を探求するのが学問である、とパラフレーズすることができる。

- (6) 探求と訳したのは *talab* である。総じて *ṭ-l-b* 語根の語と *b-h-th* 語根の語はそれほど厳密に使い分けられているように見えない場合が多いが、アラビア語原文との対応を確保するため、*ṭ-l-b* 語根の場合を「探求」とし、*b-h-th* 語根の場合は「探究」とした。論理学的には前註で言及した問題 (*mas'āl*) と探求対象 (*maṭlub*) とは同義である。

- (7) 「開始する」(*ibtida'*) という語は一章でその課題が完結しないことを表示している。同巻第六章、第七章の章題からもそのことがうかがえる。第一巻各章章題は註3を参照されたい。第一章は第二章との結びつきが強く、第一哲学の主題の探求が第二章でも継続して行われているとひとまずは考えることができる。

- (8) C、M、*Narāqī* では *imnīyah* の読みを採用するが、I および *Narāqī* の異読は *ayyīyah* を採用している。いずれの読みも、ほぼ同様の訳が可能であるが、後者の読みのほうが、諸学問における第一哲学の主題の特異性／差異性がより強調されることになる。*Marmura* (tr.) の註1 (p.383) も参照されたい。

- (9) *al-'ulūm al-mantiqīya wa-al-faṣṣṭāyah wa-al-riyāḍīyah* とテキストではそれぞれ複数形が用いられており、凡例の後に附した「『治癒』の構造」に見える学問の低位部門を考慮した書き方になっている。しかし煩瑣をさけるため特に必要のないかぎり、原語が複数形でも「論理諸学」「自然諸学」とせず「論理学」「自然学」等と表記することとする。

- (10) 「形而上学の内容」の原語は *ma'ānī ḥikmīyah*。既述の *ḥikmah* は形而上学の別名として用いられている。註4を見よ。*ḥikmah* と言う「形而上学の内容」自体が厳密に何を指すのかを定めることは難しい。

*Narāqī* は前段の三つの学問の内容と結び付けて、諸学を包括する普遍学としての形而上学の側面を強調している。確かに特に第一巻前半は諸学と形而上学との関係が大きな問題となっている。

- (11) 伝統的に哲学は理論的学と実践的学に大別される。*Shufā'* では *Mantiq*, *Madhkal* I. 2 にその分類の代表例がある。「存在するものには、われわれの選択や行為によって有るのではないものと、われわれの選択と行為によって有るものがあり、前者を知ることが理論哲学と呼ばれ、後者を知ることが実践哲学である」とある (p. 12)。具体的に理論哲学に帰属するのは、自然学、数学、形而上学であり、実践哲学には、政治学、家政学 (*tadbir al-manzil*)、倫理学が帰属する。上記に見られるように *Mantiq*, *Madhkal* I. 2 は存在に着目して学問分類を行っており、内容的に形而上学と関係が深い。Michael E. Marmura, “Avicenna on the Division of the Sciences in the *Isagoge* of His *Shufā'*,” *Journal for the History of Arabic Science* 4 (1980), pp. 239-252 を参照。その他、学問分類を扱ったイブン・スィーナーの著作に *Fi aqsām al-'ulūm* (in *Tis' Rasā'il al-Qāhirah*, 1908, pp. 104-118) がある。そこでは理論的諸学の分類が行われているが、もちろん理論諸学と実践的諸学の区別が根底にある。

- (12) 以下で述べられる内容は前註でも言及した *Madhkal* I. 2 がもっている。

理論哲学の目的 (*ghayah*) が、ただ知ることによって靈魂を完成させることであるのに対し、実践哲学の目的は、ただ知るのではなく、いかに行うべきかを知り、行為することによって、靈魂を完成させることである。〔換言するならば〕理論哲学の目的は行為に関わらない見解を信念として持つこと (*i'tiqād ra'y*) であり、実践哲学の目的は行為に関わる見解を習得すること (*ma'rīfat ra'y*) である。 (p. 12)

- (13) これに「表象知」「判断知」「現実態にある知性」「(倫理的) 様態」「道徳的気質」などの語が加われば、ほぼ本文の記述となる。なお「表象知」「判断知」の区別は *Madhkal* I. 3 で導入されている。註15を参照。「現実態にある知性」とは、人間知性の一発展段階を示す語 (*Lat. intelligentia in effectu*)。学習を通じて知識を獲得し、必要なときにいつでもその知識を活用することができるようになった状態を意味する。この箇所ではまた、これを「獲得知性」と同義とすることもできる。獲得知性 (*aql mustafad*, *Lat. Intellectus acquisitus*) とは、たんに知識を習得しているだけでなく、その知識を実際に使用し思惟している状態をさす。



(14) この箇所のテキストには *bi-husnī* (C, 'Naraq') と *li-husnī* (I, 'Naraq') の二通りの読みがある。Eと読んだとき、現実態にある知性が生じること(A)と靈魂の論理的能力が完成すること(B)との関係について、AはBの原因(*sabab*)であるとする解釈と、AはBの目的(*ghayāh*)であるとする解釈が可能である。ここでは前者の解釈を採用したが、Sadraは後者を採用し、'Naraq'は両論を併記する。

(15) 表象知と判断知 (*ilm tasawwuri wa-tasdiq*) は論理学の歴史の中で後代になればなるほど重要性を増し、ほぼこの二つの語で論理学を代表するようになる。前者は真偽判断を入れることなく受け容れる知で、後者は真と判断して受け容れる知のこと。表象知をもたらずものには三段論法や帰納などがある。*tasdiq* は原義的には真と見なすことで、偽と見なすこと (*takdhīb*) の反意語である。それに対して、*tasawwur* には反意語が存在しない。このことから両者のもつ意味合いが推察されよう。*Madhhal* I. 3, pp.17-18で知の獲得様態の二種として①表象と②表象プラス判断が挙げられている。表象だけによる知がありうるのに対して、判断だけによる知は存在しないということである。(真だと)判断する際には、判断するものの意味内容(表象知)があらかじめ解っていないからである。

(16) 行為の「端初」(*mabda'*)とは、その行為を誘発する内在的原理のこと。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』(第六巻第二章)で、人間における正しい行為の端初(*arkhe*)を「欲求に即した知性」ないし「思考に即した欲求」としている。

(17) 通常「倫理」などと訳される *akhlāq* は、正確には行為の原因となる氣質を指す。*akhlāq* のこうした意味づけはガレノス(二一九—一九九)のアラビア語訳の影響が予想される。アラビア語版 *Mukhtasar min Kitāb al-Akhlaq li-Jālmūs* には、*khuluq* は「意志することなく無意識にとつてしまう行為(何かを耳にして笑ってしまうなど)」を引き起こす、魂が有する一つの様態(*ḥal*)であり、これは理性的能力が未発達な幼児、またはそれを有さない動物にも認められることから、理性的能力とは無関係に魂に備わる、とある(P. Kraus, "Kitāb al-Akhlaq li-Jālmūs," *Bulletin of the faculty of arts of the University of Egypt*, vol.V, part 1, 1937, pp.1-51 (Arabic text: 25-51))。なお、このアラビア語版のもとなったガレノスの *Perrithon* は散逸しており、現存のアラビア語訳はフナイン・イブン・イスハーク訳をアブー・ウスマーン・デイマシュキーが要約したものと考えられている。

(18) 以下の記述も *Madhhal* I. 2 に見える。議論の詳細は割愛するが、イ

ブン・スィーナーはその結論部分で存在者には三つの観方——これがそのまま学問に相当する——しかない」と述べる。すなわち、①実態(*qiwam*)においても、またわれわれの認識(*tasawwuri*)においても運動の中にある(特定の質料に関わる)存在者を把握するのか、②実態においては特定の質料から離れないが、われわれの認識においては特定の質料から離れている存在者を把握するのか、③存在においても質料においても特定の質料から離れている存在者を把握するのか、の三つである。もちろん、実態において質料から離れ、われわれの認識においては質料から離れないという分類項がなければすべてを尽くしたことはないが、そうした存在者は実質的にはない。直後にイブン・スィーナーは自然学を①に、数学を②、形而上学を③とする。この三つの学問で存在者の観方がすべて網羅されることになるので、理論的学は自然学、数学、形而上学の三つしかないことが帰結するわけである。本文以下に各学問の主題(および探求対象)が述べられており、そこでも「実態において」と「定義において」の区別が行われている。「定義において」は *Madhhal* における「われわれの認識(において)」と同義である。「実態において」と「定義において」については註24を見よ。

(19) 「自体的に……にある附带的性質」(*al-'awā'id allati tarīd lahā bi-dhāt*) は学問的探究で大きな役割を果たす区分である。数学における直線の例がわかりやすい。線に「直」が附帯する(*'arid*) ことによつて直線となる。線にもともと「直」という概念が含まれているわけではないから、附帯すると言いつつ方になるわけである。ところで「直」の部分に何を入れ替えてもいいようにも思われる。たとえば「黒」を入れると黒線という概念が出来上がる。しかし黒線ということで線そのものに関して理解が増えたとは決して言えない。そもそも数学的に線は幅をもたないもので、黒とも白とも言えないのである。他方、「直」の場合は、「曲」という矛盾概念と組にすると、直線と曲線という二つの概念になり、線は直か曲かであるという立派な命題が出来上がる。黒線が数学的に何の意味も持たないのに対して、直線／曲線が数学的に重要な区分であることは明白であろう。なお「自体的に」(*bi-al-dhāt*) という言い方は、テクニカルには、「直」の定義に線が含まれていることである。簡単に言うところ「直」はそれ自体の中に線と関係する要素を持つということである。すでに述べたように各学問では主題が探求されるのではなく、自体的附帯性——自らの中に主題を要素としてもつ性質群——が探求対象となるのである。*Burhān* II. 2を参照。

(20) 「4」以下、「5」「6」は理論的学の三分野のそれぞれの主題を挙

げているが、第二章冒頭でも自然学と数学の主題が「2」「3」で形を変えて述べられている。対応箇所として挙げておきたい。

- (21) 「それ自体として質料をもたない量 (kamm)」とは、代数学や幾何学の主題となる数 ('adad) や量 (miqdar) のことで、例えば数は、りんごが五つあると言うように、質料中にあることもあるが、五という数だけ取り出して考察することもできる (三をプラスすると八になる等)。日本語では表現しづらいが、'adad と miqdar を総称する言葉が kamm である。前者は非連続量 (kamm munfasil)、後者は連続量 (kamm mutasil) とも呼ばれる。他方、量 (kamm) をもつもの「は量を背負う質料のことである。音楽の主題である音や、天文学の主題である量としてみた限りの天体 (天体の大きさや運動速度等) がそれにあたる。量をもつものの中にも連続量をもつものと非連続量をもつものの違いがあり、前者の例が天文学の主題であり、後者の例が音楽の主題である。Naraq 本文該当箇所を参照。なお、イブン・スィーナーは第三章後半部で数学の主題の問題を再度採り上げ検討している。この箇所では単に形而上学以前に述べられた各学問の主題を繰り返しているだけであるが、以降、これまで前提とされてきた各学問の主題が形而上学からの新たな視点、端的には形而上学の主題となる「存在者であるかぎりの存在者」のもとで検討されていくことになる。

- (22) 自然学の主題の説明で使われていた附带的性質 ('awarid) とは異なる語 (ahwal) が使われているが、同義である。

- (23) 「いかなる質料も運動も」は、naw' maddah y quwa barakah を「いかなる質料も」「いかなる運動も」と訳したもの。正確には「いかなる質料の種も」「いかなる運動の quwah も」であるが、煩瑣を避けるため naw' と quwa をあえて訳出しなかった。解釈上若干の問題があるので補足しておく。「いかなる質料の種も」中の「質料の種」というのは、質料に種があるというわけではなく、人間という種に限定される質料やザトウムシという種に限定される質料のように限定された質料、ということを表している。「いかなる運動の quwah も」の方は、quwah の採り方によって二種類の解釈がありうる。一つは、quwah が可能態を意味すると考え、「運動を受け容れる可能性」とする解釈であり、もう一つは、質料には種的質料が考えられるが、運動には種がなく、たんに遅速があるだけであり、その事態を quwa Ⅱ力と表現しているとの解釈である。Naraq は前者を採る。

- (24) 「実態と定義において質料を離れる」(al-mufaraqah lil-maddah bi-al-qiwam wa-al-hadd)。「定義において質料を離れる／離れなく」と

いう判断基準は「実態において質料を離れる／離れない」と組みになる。この二つの判断基準の組み合わせで事物の観方が分類され、理論的学が自然学、数学、形而上学に分けられることはすでに註18で述べた。ここでは「定義 (hadd) において」と「実態 (qiwam) において」の解説を試みる。たとえば人間は現実には肝臓や肺などの器官をもつて存在している。これが「実態において」ということの意味である。では「定義において」はどうだろうか。人間の定義は「理性的動物」(haywan natiq) である。定義の内実は類と種差であり、種差にあたるのが「理性的」類にあたるのが「動物」である。問題は「動物」概念に質料が含まれているかどうかである。動物の定義が「自らの意思で運動する物体」であるとすれば、そこに物体という質料が含まれていることになる。したがって人間の定義には質料が含まれおり、人間は定義において質料を離れないということになる。逆に定義において質料を離れているものを考えてみる。三角形の定義は三つの直線からなる平面図形である。平面図形は紙に書かれたものでないかぎり質料ではないので、三角形の定義には質料が含まれないということになる。ただし、紙に書かれた三角形があるのも事実なので、三角形は「実態において」質料と結びつく可能性がある。

なお、本文が依拠する *Madhal* I. 2 では「実態において」は変わらないものの、「定義 (hadd) において」が「walm において」あるいは「tasawwur において」に置き換わっている。walm は評価能力 (Lat. estimatio) と訳される語で、この意味での walm は、自然学における靈魂の文脈における人間の中で事物が抽象化される一段階を指す。また tasawwur は註15に記したように論理的な人間の認識の形態であった。*Madhal* テキスト中では walm → tasawwur の順で語が入れ替わり、*Maḥiyat* 本文も加味すると、walm → tasawwur → hadd の順で推移していることになる。本文の「定義において」は強く学問論を意識した言葉遣いであり、上記の語の推移は、自然学的 → 論理的 → 学問論的、という推移とも見なせる。論理学書である *Madhal* では論理的なところまで推移させ、形而上学にいたり学問論的に捉え返したということであろうか。指示される対象はどの語を使っても変わらず、意味が異なるにすぎない。

- (25) *Madhal* I. 2 で述べられている。註18を見よ。

- (26) 底本 C および I は musabbib al-asbab としているが、B が sabab とし、C および I の異読に sabab があることから sabab の読みを採用した。あとに続く mabda' al-nabadi' と合わせる意味でも、sabab al-asbab とするのがよい。

- (27) mabda' (Lat. principio) という語は主として以下三通りの意味で用



いられる。①他の事物の存在原因（例えば、神はあらゆる存在者（被造物）の存在原因であると言われる）。②ある事物の構成要素（例えば、物体は質料と形相から構成されると言われる）。③学において議論の前提とされている定義や命題。この箇所では①の意味で用いられしており、*sabab* や *'illah* とほぼ同義である。

(28) 底本では以下 *jadduhu* が続くが、これが落ちている写本もあることから除外した。

(29) 「これまでのところで」(*fi-mā salafa la-ka min al-kutub*) は、厳密には「これまであなたが見てきた諸書」。イブン・スィナーの著書に限らず、当時入手可能な哲学書全般を指している可能性も否定できないが、ここまでの論述から判断して『治癒』内の形而上学以前の諸書を指すと解した。

(30) アリストテレスの『分析論後書』に相当する部門は、*Burhān* II. 7, pp.165-167 が示唆された内容にあたる。その章は、諸学の異同をテーマとして、全体としては一般的に学問間の異同のタイプ分けを行っており、個々の学に言及することは少ない。具体的に形而上学に言及するのは *digestion* とでも言うべき箇所である。重要な箇所なので訳しておく。ポイントは、存在者や一を主題とする包括的な学（形而上学）があること（＝「A」）、あらゆるものの原因となるもの（すべての結果存在の原因）を扱う学が、形而上学の一部であること（＝「B」）、論証の原理をさかのぼっていくと最終的に形而上学に行き着くこと（＝「C」）、形而上学は技術という観点からみると第一哲学（論証術）に相当すること（＝「D」）である。

「A」存在者や一と同等の包括性をもつ主題（もつとも包括的な主題）に関して言うと、その主題に下属するものどもについての学はそれ（もつとも包括的な主題）を扱う学の一部とはなりえない。というのも、包括的主题に下属するものどもは包括的主题にとつて自体的なものではなく——自体的なものには二種類の意味があるがその一方の意味において自体的ではない——、特殊なものの定義には包括的なものが使用されるが、包括的なものの定義には特殊なものが含まれないからである。言い換えると、個別的諸学はもつとも包括的主题をもつ学の部分になりようがないのである。

存在者と一はすべての主題にあてはまるので、この二つを考察する学のもとにそれ以外の学は「その学の部分となるのではなく」下属しなければならない。存在者と一より包括的な主題は存在しないので、これら二つを考察する学が他の学に下属することはありえない。

「B」特定の存在者の存在の原理ではなく、全ての結果存在の原理であるようなものは、どの個別学もそれを考察しえないし、それ自体では個別学の主題とはなりえない。というのもそうした原理はあらゆる存在者との結びつきがなければならないと考えられるからである。またそれ（全ての結果存在の原理）は包括的普遍的学の主題でもない。というのもそれは包括的普遍的なものではないからである。したがって、それ（全ての結果存在の原理）を扱う学は、この学の一部となる。

「C」諸学の原理の中には自明でないものがあることはすでに承認済みのことであり、（当の学ではなく）他の学において説明されるべき原理は（当の学の主題）と同等か、あるいはより包括的でないければならず、「そのようにさかのぼっていくば」最終的にはもつとも包括的な学に至る。だから他の諸学の諸原理はこの学で確認されなければならない。

このとき、すべての学は条件命題を論証しているというように考えることができる。例えば、円が存在すれば、三角形はこれこれになる／何がしかの三角形が存在する、といった条件命題があるとす。そして第一哲学に至ってはじめて前件の存在が解明され、例えば円のごとき原理が存在することが論証される。このとき、後件にあらわれるもの（三角形）が存在することの論証が終了する。したがってどの個別学も条件命題ではない定言命題を論証することがないと考えられるのである。

「D」この学の主題を共有する技術(*shin'ah*)には、第一哲学、弁証術、詭弁術の三つがある。第一哲学は、主題、考察の出発点、考察の目的(*shay'ah*)において弁証術や詭弁術から区別される。

主題に関して第一哲学が弁証術や詭弁術と異なる理由は以下のとおりである。第一哲学は存在者と一の自体的附帯性と、それら附帯性の原理のみを考察するのであって、個々の個別的学の自体的附帯性を考察することはない。他方、弁証術と詭弁術はどんな主題のどんな附帯性——自体的附帯性であれ、自体的でない付帯性であれ——でも考察する。弁証術も詭弁術も一と存在者の附帯性に限定されないのである。

つまり、第一哲学が個別的諸学よりも包括的である理由はその主題が包括的であるためだが、弁証術と詭弁術が個別的諸学よりも包括的なのは、あらゆる主題を、弁証術と詭弁術それぞれのやり方に応じて正しく語ったり、捻じ曲げて語ったりしながら、扱うからである。

考察の出発点に関して第一哲学が弁証術や詭弁術と異なる理由は

以下のとおりである。第一哲学が確実な論証的命題からだけ原理を採択するのに対して、弁論術の原理は実際には一般に流布しよく知られている前提から採択されており、詭弁術の原理は、本当はそうでないのに、一般に流布している前提や確実な前提であるかのことこそその前提から採択されている。

〔考察の目的に関して〕第一哲学が弁証術や詭弁術と異なる理由は以下のとおりである。第一哲学の目的は、人間にできる限りで確実な真理に到達することであるのに対し、弁証術の目的は、よく知られた肯定的言明や否定的言明を論証に向けて鍛え上げ、都市（公共生活）に役立つよう練り上げることである。弁証術の目的が正義である場合もある。……

詭弁術の目的は叡智（*nukmah*）と偽り、誤ったことを押し付けることである。

- (31) 「示唆」（*ishārah*）はイブン・スィーナーの用語として重要であり、完全に解明するのではなく、その概要を指し示すときに使われる。たとえば、霊魂が独立実体であることを説明するために、有名な空中浮遊人間論が *ishārah* という語とともに導入されている。空中浮遊人間論が、霊魂の独立実体性を証明する完全な議論ではないということを示しているのである（*Nafs* I, 1）。また『示唆と警告』（*al-Ishārāt wa-al-Tanbihāt*）では題名に採択されている。この書の内容は、『治癒』のような包括的説明を志したものではなく、議論の概要をコンパクトにまとめたものである。

- (32) 「論証を構成する受け容れられた原理」（*mabādī musallamah min-ha tu'allif al-barāhīn*）に関しては *Burhān* II, 5 冒頭に説明がある。「原理とは、当の学（*sinā'ah*）が「何かを」論証する際に使用し、当の学では論証されない前提のことである。当の学で論証されないのは、①その前提が自明だからであるか、②当の学で論証するには大きすぎる問題だからであるか——その場合、当の学より上位の学においてその原理は論証される——、あるいは、③当の学で論証するには小さすぎる問題だからか——この場合はより下位の学で論証されるが、稀である——、のいずれかの理由による」（p. 155）。原理は当の学で論証されない前提を指し、①を除き、そうした原理は、当の学では吟味することなく、他の学から受け容れるのである。

- (33) 「そのもの」と訳した *dhāt* は哲学でもよく使われる語だが、ここでは直後に出現する「属性」（*ṣifāt*）と「行為」（*af'āl*）と組みになっており、哲学的伝統よりもむしろイスラーム神学（*kalām*）の伝統をより強く意識させる。神の属性（*ṣifāt*）とその本体（*dhāt*）との関係

は、神学で論じられる主なテーマの1つである。ムウタズィラ派とアシュアリー派で本体と属性の関係に関して見解が異なるが、それは属性という語がもつ多義性に由来している（R. M. Frank, *“Hāl, 'Eī, XII (supplement), Leiden, 1982, pp.343-348”*。一方、神の行為 *af'āl* に関しては、世界が偶然であることから永遠の造り手としての神を行為者 *fa'il* として措定する手続きがアシュアリー派の主な神学著作に見える（al-Baqlī, *Kitāb al-Tamhīd*, ed. by 'Imād al-Dīn Ahmad Haydar, al-Qāhira, 1987, pp.45-46; Imām al-Haramayn, al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād*, ed. by As'ad Tamīm, Bayrūt, 1985, pp.49-50 など）。イブン・スィーナーが *ṣifāt* と *af'āl* の「行為」に言及した背景に、神学における神の存在証明を念頭に置いていた可能性を指摘している。*Ishārāt* では「第一なる者」の存在証明に関して、この箇所と同様、属性と行為に言及する（*Ishārāt, Itihādāt*, vol.3, pp.54-55）。*Ishārāt* 該当箇所へのナスィールッディーン・トゥーシーの註で、自然学者（al-nakama, al-tabi'yūn）及び形而上学者（al-ihkūyūn）の方法と並んで上述のイスラーム神学における神の存在証明の方法が言及されていることは、そのことの傍証となろう。なお、イブン・スィーナーの中に神学の影響を見る、あるいは神学の文脈の中にイブン・スィーナーを置くことは近年の研究動向の中で特色あるものの一つである。Wisnowsky は、特に「もの」（*shay'*）概念、「存在者」（*mawjūd*）概念に関してアシュアリー派神学やマートウリーディー派神学と類縁性があると指摘している（R. Wisnowsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York: Cornell University Press, 2003, pp.145-160）。

- (34) 出典を特定できなかった。

- (35) 「三つの定義と属性」と言われているが、語法的には、「三つの」は定義と属性のそれぞれにかかり、三つの定義と三つの属性を意味するということも、定義および属性をあわせて三つとすることも、属性のみにかかって、いくつかの定義と三つの属性とすることも可能である。またCおよびNaraqにある異読にしたがって「三つの定義ないし属性」とすることも考えられる。いずれにせよ、それらの定義と属性の同定は難しい。「10」に「叡智について述べた三つの属性は単一の学術、つまりわれわれが携わっている学術に属することをこれから説明しよう」とあることから、三つの属性は「叡智」を叙述する「最も優れた対象に関する最も優れた知」「最も正しく完全な知識」「万有の第一の諸原因に関する知」を指すと考えるのが妥当であろう。問題なのは「三つの定義」の方である。Naraq は「真の哲学」「第一哲学」「真の叡智」が「三つの定義」にあたると考えるがピントが外れているよう

に思われる。「7」の「形而上学は、実態においても定義においても質料を離れた事物を探索する」「8」の「形而上学では、自然科学的存在や数学的存在の、あるいはその両者と関連するものの第一の諸原因が探索され、また諸原因の原因、諸原理の原理、すなわち、至高なる神が探索される」および「9」における「それ（第一哲学）が他の諸学の原理を確認する」の三つを指すと解釈したい。三つの文章の主語は形而上学 (*al-ʿilāhiyyah*)、形而上学 (*al-ʿilm*)、第一哲学 (*al-falsafah ʿalīyah*) と異なるが、それゆえにこそ、これら三つの定義が同じ学を指すことが証明されなければならないのである。なお、「叡智」の叙述に見える「最も優れた対象」とは神のことであり、「万有の第一の諸原因」は作用因、目的因、形相因、質料因の四原因を指す。それぞれ、本文以下「11」と「12」、「13」から「17」で検討される。また同巻第二章「18」での議論も参照。

- (36) ここで「学術」と訳した *sināʿah* は、ほとんどの場合、学 (*ʿilm*) と同義と考えて差し支えない。ただし同じものを指すとしても指し方が異なる場合がある。註 30 で引用した *Burhān* II. 7 の「D」では、これまで学 (*ʿilm*) を論じてきたのに、突然、技術 (*sināʿah*) に話題が変わる。もちろん意味合いが異なるからである。「学」はわれわれが普通に考える学問のことであるが、「技術」は論証術、弁証術、詭弁術などの論理的技術のことを指す。学問は論理学を支えられているため、ある種の技術体系でもある。一番解りやすいのが引用で「第一哲学」と言われているもので、これは論証術と同義である。つまり完全な学問体系を体现する第一哲学は、論証を完全な形で使う論証術でもあるわけである。本文で学をあらわすために *sināʿah* という語が当てられているのは、直前の「他の諸学の原理を確認する」あるいは「定義」といった論理学的用語との連関で、論理学的意味合いの強い *sināʿah* が選択されたものと思われる。

- (37) 「絶対的 (*muṭlaqah*)」とは限定的・条件的の反意語。他の学が対象を何らかのかたちで限定し制限した上でその属性を探索するのに対し、形而上学は「存在者を存在者である限りにおいて」——つまり一切の条件を附することなく——探索するとともに、他の学の対象を確定し、その存立根拠を明らかにするという意味で絶対的と言われている。

- (38) 註 28 で述べたのと同じ理由で「神の存在」 (*amrīyat Allāh*) に続く *jadduhū* を除いた。 *amrīyah* に *ʿamrīyah* Marmura(tr.) 註 1 (p.383) を見よ。神の存在が主題か否かという問いは、「10」で挙げられた「最も優れた対象に関する最も優れた知」という叡智の叙述に関わる。註 35 を見よ。

- (39) 「学の主題」 (*mawḍūʿ*) の意味合いについては註 5 を参照。

- (40) 「諸原則」 (*usūl*) が何を指すのかは定めがたいが、註 30 で掲げた *Burhān* II. 7 のテキスト「B」「C」を参考に諸原則の意味合いを再構成してみたい。まず神が「8」で第一原因 (*al-ʿillah al-awwalah*) と同定されていることを確認しておく。①「学の主題はその当の学では探索されず、その当の学で探索されるのは主題の自体的附帯性、あるいは主題の種である」、②「その学で行う論証の原理は、当の学では論証されない。そうした原理は自明であるか、他の学で論証されるかのいづれかである」の二つが諸原則の候補となる。二つを「諸原則」というのは不適切だが、それら二つの規則の細則も含めて「諸原則」と述べているのであろう。①は註 5 で、②は註 32 で既に説明した。①に即して言う、第一原因たる神が形而上学以外の学で探索されるとすれば、その学の主題の自体的附帯性が種でなければならない。附帯性とは主題（主語）に対して述語付けられるものであった。自然学を例にとると、その主題は「運動／静止する物体」である。もし「第一原因たる神」を「運動／静止する物体」の自体的附帯性だとするなら、「運動／静止する物体」は「第一原因たる神」であるとなり、そうした述語づけは明らかに不可能である。また「第一原因たる神」が「運動／静止する物体」の一種であることもありえない。神は物体と違つて質料を離れているからである。他の学に関しても同様にパラフレーズしていくことが可能である。また②に即して言う、もし「第一原因たる神」が存在することがある学の原理であるとすると、その当の学では「第一原因たる神」は論証されない、つまり探索されない、ことになる。ある学の原理はその当の学で論証されることはないからである。いずれのケースでも「第一原因たる神」は形而上学以外の学で探索されることはないとの結論が出てくる。

- (41) 「証示」の原語は *dalīl* である。この *dalīl* の意味内容を少し掘り下げておきたい。*Burhān* I. 7 は、論証 (*burhān*) を理由の論証 (*burhān līma*) と事態の論証 (*burhān imā*) に二分した上で、事態の論証の一種を *dalīl* とする。やや詳しく説明するなら、以下のようになる。理由の論証は、説明原理としても存在原理としても、中項が結論の原因になる論証のことである。他方、事態の論証は、説明原理としては中項が結論の原因となるものの、存在原理としては中項が結論の原因とならないものを指す。中項が結論の存在原理としての原因にならない場合には二通りの仕方が考えられる。中項と結論が同時に存在しているだけの場合と、むしろ結論が中項の存在原理としての説明になる場合である。イブン・スィナーは前者を「端的な事態の論証」と呼び、後者を *dalīl* と名づける。判りにくいので例を挙げる。「端的な事



態の論証」の例は、「熱のある人から白い尿が出た、白い尿が出た人は脳病を患っている、したがってその熱のある人は脳病を患っている」という推論である。中項にあたるものは「白い尿がでること」であり、結論は「脳病を患っていること」である。このとき「白い尿が出る」と「脳病」の原因とならず、「脳病」が「白い尿のでること」の原因となっているわけでもない。二つはともに体液が頭部に急激に上ることによって生じるものだからである。ここで注意が必要なのは、この推論は症例からの病気を判断するという点に関しては正しい推論であり、決して誤った推論ではない。dālīに関しては月の例を挙げよう。「月は三日月から半月、半月から満月といった具合に形を変える、光を受けてそのように形を変えるものは球である、したがって月は球である」。この推論の中項は「これこれのように形を変えること」であり、結論は「球」である。この場合には中項は結論の存在する原因ではなく、むしろ結論の方が中項が存在することの原因となっている。dālīは結果から原因を導く推論であると言い換えることもできる。この推論形態は、イスラーム神学で伝統的に用いられる「眼に見えるものから眼に見えないへの推論」[ʿisḍāl min al-shahid ʿala al-ghayb]に相当する。イスラーム神学とイブン・スィーナーとの関わりは註33でも言及したが、この点にも関連を見ることができるともいえる。

- (42) 「神の存在に関する探究はこの学にしかありえない」ことが詳細に説明されている部分がどこなのかは判然としない。神の存在に関する探究については、第一巻第四章で述べられる『治癒』概略中に、原因／結果の考察から第一原因に至る一連の考察が描かれており (Mughat. I, 4, p.26, ll. 6-12) 、それが具体的に論じられるのは第六巻第一節から第八巻第四節にかけてである。

- (43) *Madhhal* I, 2で質料を完全に離れた事物を探究するのは形而上学であることが明言されている。註18を見よ。

- (44) *Tabiʿiyat, Samāʾ, Tabiʿi*, III, 10において、無限なる能力を持つものは物体ではありえないこと、同III, 11において、運動および時間を超越しているのは神のみであることが論じられている。

- (45) 原語は *asbab quswa* で字義的には「究極的な諸原因」だが、直後に作用因、目的因、形相因、質料因の四原因への言及があるので「究極的な四原因」とした。四原因は『治癒』形而上学第六巻で集中的に論じられる。

- (46) 「概念」は *maʿānin* (単数は *maʿnan*, 以下マアナー) を訳したもの。マアナーは多義的できわめて訳しづらい語である。通常は語 (*lafz*)

が担う意味を指してマアナーと呼ぶが、論理学者および論理学を使用する哲学者の場合は、マアナーと語を見比べたときに、語の方にずれが生じる可能性があると考ええる。語および言語は慣習によるものだからである。したがって、語が担うマアナーではなく、マアナーを語が表示するといった具合に語とマアナーの意味を逆転させる。このように考えると、語が持つ表示機能の曖昧さを哲学から排除することができ、他方、マアナーは外界にあるもの、精神の中にあるものも指すので、多義的になり、そもそもマアナー自体は何なのかという問いも生じかねないことになる。このため、ここでは「概念」と訳しているが、さしあたりのものでしかない。神学においてもこの構図は変わらず、マアナーがいわば実体化されて考えられている。

- (47) 例えば *Burhān* I, 9で「経験」(*ʿajribah*)を論じる際にイブン・スィーナーは以下のように述べている。「スカモニアには胆汁を排泄させる性質があることが判ったとき、つまり多く繰り返し返して見ることでそのことが判明するときには、すでにそれが偶然ではないことが判っている。なぜならば、偶然そうなるものは、常に、あるいはほとんどの場合、そうなるわけではないからである。さらに、胆汁を排泄させることはスカモニアが自然本性的に惹き起こしたということをすでに知っている。なぜならば、胆汁を排泄させることは選択行為ではないからである」(p. 95)。

- (48) Cでは *mashūd* となっているが、*Anawāt*(tr.)Iの訂正およびBに従い *mashūr* を採る。*mashūr* は原義的には「よく知られているもの」を意味し、論理的には三段論法の前提区分の一つである。註30での引用「D」にあるように、弁証術の前提となる。それに対して確実な (*yaqīn*) 命題が論証術の前提となる。

- (49) 「第一に(ア・プリオリに)明白な事柄」と「周知の事柄」の区別は *Burhān* I, 4でなされている。「正義は美しい、不正は醜い、施しをもった人には感謝しなければならない等の命題は、疑おうと思えば疑える。なぜならそれらは「受け容れられた周知の事柄」(*mashwāt maqbulah*)だからである。もしそれらが正しいとしても、それらの正しさは、すでに解説された知性の本性において明白なものとは異なる。周知の事柄——例に挙げたものやそれに類似するもの——には、正しいけれども、それが確実なものとなるためにはさらに証明が必要なもの、正しいが一般の人々が理解できないほど精妙な条件によって正しいものがある[が、いずれにせよ周知の事柄は自明ではない]」(p.66)。ここで「知性の本性において明白なもの」として言及されているのはp.64では「受け容れなければならない第一のもの」とされており、「全体は部分よりも大きい」が例として挙げられている。こ

れが本文で「第一に（ア・プリオリに）明白な事柄」と言われているものに等しい。

- (50) 例えば、対頂角が等しいことは直観的にも把握できそうであるが、実際には証明されるべき命題である。

- (51) 「集合性」「普遍」は *jumhī*, *kullī* を訳したものである。直前にある「集合体」(*jumlah*)・「全体」(*kull*) の形容詞形が使用されている。たとえば {*a, b, c*} という集合があった場合、*jumlah* や *kull* といった語が指すのは {*a, b, c*} であって、個々の要素である *a*、*b*、*c* には関わらない。ところが、逆に *jumhī* や *kullī* が関わるのは、要素 *a*、*b*、*c* であって、集合全体 {*a, b, c*} ではない。このことを *Narāqī* は「(こ)で言われる *jumlah* や *kull* は字義通りの意、つまり諸原因からなる集合体としてのすべての原因 (*kull al-asbab*) の意で用いられており、原因それぞれすべてに対して (*kull min-ha*) 正当に言っている *kullī*、具体的には「端的な原因」の意で用いられているわけではない」と説明している (*Narāqī*, p.39)。上記の例にもどると、*a* も *b* も *c* も、「*a* は原因である」「*b* は原因である」「*c* は原因である」と言えるが、そこで使われている「原因」が *kullī* (普遍的なもの) にあたり、そうした *kullī* は、*a* と *b* と *c* の全体 (*kull*) を指して「原因」と呼ぶのとは明らかに意味が異なる。現代的な言い方をすれば、 $P = \{a, b, c\}$  と書かれたときの集合 *P* が *kull* にあたる。外延的記述である。他方、この集合 *P* を性質 *fa* を満たす要素とみて、内包的に {*a, fa*} と書き換えることもできる。*kullī* にあたるのはこの内包的記述の中に現れる *fa* である。原因の話に特化すると、*fa* は厳密に言うところ「原因である (こと)」、あるいはその意味での「原因性」(*illiyyah*) を指し、例えば *fa* は「*a* は原因である」と解釈されることになる。ちなみに原因を論ずる本文の文脈で *kullī* にあたる「端的な原因」は「14」でなされた四原因の分類項の一つ (b) であり、続く「15」「16」で形而上学の主題とならないことがすでに証明されている。

- (52) 「普遍」に属する「個別性」(*juz'iyat al-kullī*) に関してはこのかぎりではない」という補足は、前註で解説した「集合体」「全体」と「集合性」「普遍」の区別にもとづいている。「全体」(*kull*) — 「部分」(*juz'*) の組み合わせと、「普遍」(*kullī*) — 「個別性」(*juz'iyat*) の組み合わせで考えてみよう。当該箇所をパラフレーズすると、部分についての知は全体についての知に先立つが、普遍についての知は個別性についての知に先立つとは限らない、となる。たとえば人間が「理性的な動物」と定義されるとすれば、人間の構成要素の中に動物が含まれる。人間を理解するためには動物の理解が不可欠であって、その逆ではないことは明らかであろう。ところが、動物は、人間、パンダ、アルパ

カ等々の上位概念なので、動物が「普遍」であり、人間は「個別性」にあたる。このとき「普遍」を知ることが「個別性」を知ることと先立つことになる。こと知るといふ局面では、どちらが先立つて知られるべきかという点で「全体」— 「部分」と「普遍的なもの」— 「個別なもの」の間に違いが出てくるのである。

- (53) この議論はいくつかの事柄が省略されていて判りにくくなっている。議論を再構成する必要がある。原因全体が形而上学の主題でないことを証明するためにイブン・スィナーは以下の手続きを踏んでいるものと思われる。以下、「」内に補いを入れた。特にステップ2が本文では欠けていることが判りにくさの原因となっている。ただし、これを挿入するとかなりの注記を要することになる。その注記も併せて記しておく。

- 1 前提(1) 部分についての考察は全体についての考察に先立つ
- 2 「前提(2) 何かがある学で考察される場合 (その存在ではなく、附帯性が探求される場合)、それがその学の主題もしくは主題に準じるものとなる」
- 3 (原因の) 部分についての考察は、①形而上学でなされるか、②なされないかである
- 4 (原因の) 部分についての考察が形而上学でなされるならば (3の①の選択肢)、形而上学の主題となるのは、(原因の) 全体ではなく、むしろ (原因の) 部分である (前提(1)と前提(2)より)
- 5 (原因の) 部分についての考察が形而上学でなされない (4の②の選択肢) ということはありえない。なぜならば形而上学以外の学で考察されていないからである
- 6 結論 (原因の) 全体は形而上学の主題ではない

議論の骨子は、ステップ3の「部分についての考察は、①形而上学でなされるか、②なされないか」という二つの選択肢のいずれをとっても、原因全体が形而上学の主題にならない、ということである。この二つの選択肢は「か」「でないか」というかたちをしているので、この二つの選択肢以外の可能性はない。したがってどちらのケースでも原因全体が形而上学の主題にならないことが示されれば、原因全体が形而上学の主題にならないことが導ける。

具体的に見ていこう。選択肢②から考えると判りやすい。ステップ5の「(原因の) 部分についての考察が形而上学でなされないことはありえない」によって選択肢②が消去されるので、結果的にステップ3の命題は「部分についての考察は形而上学でなされる」に収斂し、



選択肢①だけを調べればよいことになる。その吟味がステップ4である。原因の部分についての考察が形而上学でなされるとすれば、原因の部分から形而上学の主題となる可能性がまずでてくる（ステップ2の前提②より）。このとき原因の部分と原因全体とを見比べると、原因全体が形而上学の主題となるよりも、原因の部分から形而上学の主題となるべきであると考えられる。原因の部分の考察は原因全体の考察に先立つからである（ステップ1の前提①）。

ここで注記が必要であろう。イブン・スィーナーは、何が主題となるのかを問題にするときに、主題と副題（このような語をイブン・スィーナーが使っているわけではないが）といったようにテーマを階層化して考えているように見える。原因全体と原因の部分を見比べるとときに、どちらが「主」で、どちらが「副」かが大きな判断基準となっている。原因の部分の考察が原因全体の考察に先立つことを考慮した場合、原因の部分の方が原因全体よりも根源的なものである。根源的なものの方が主題となり、二義的なものの方が副題となるのである。つまり、ステップ4は、原因の部分の方が原因全体よりも形而上学の主題にふさわしいと述べることによって、原因全体を副題化しているのである。なお、註5で言及したように、主題の下位種（副題）は、主題ではなく、解決されるべき問題となる。副題化することというのは事実上、主題の範疇から外れて問題となるということの意味するのである。

では原因の部分は主題なのか。この点にも注記が必要である。それぞれの存在形態に着目した四原因が主題ではないことは直前で証明されているので（c）の否定）、もちろん原因の部分は主題ではない。原因の部分も実はすでに副題化されていたのである。

(54)

大きな議論の流れを整理しておく以下になる。イブン・スィーナーは「14」で提示された四原因の四つの考察の仕方を順次検討する。「15」～「17」にかけて第二の考察の仕方、原因を端的な原因とみでの考察を検討し、そうしたかたちでの原因が形而上学の主題でないことが証明される。同じく「17」で第三の考察の仕方、第四の考察の仕方が検討され、形而上学の主題としてそうした原因がふさわしくないことが証明される。残るは「存在者である限りでの四原因」である。ここから形而上学の第一の主題が「存在者であるかぎりの存在者」であることを導くわけであるが、イブン・スィーナーはその理由を明示していない。ここで「第一の主題」と述べていることから、「原因」と「存在者」の比較がなされ、後者が前者よりも主題にふさわしいとの判断がなされたと考えられる。「存在者である限りでの四原因」は「原因として限定された存在者」と言い換えることができる。

「存在者」は「原因」よりも普遍的だということである。より普遍的なものが根源的であり、主題にふさわしいという前提が隠れていることは、直前で「普遍」「個別性」に言及していることから推測される。「個別性」が「普遍」に較べれば二義的であることについては註52を参照されたい。なお、「存在者であるかぎりの存在者」が形而上学の主題であるというのは暫定的な提示であることを注記しておきたい。あくまで「存在者であるかぎりの四原因」との比較において引き出されたテーゼであって、このことの確定は第二章に持ちこたれる。

## 第一卷第二章 形而上学の主題を明示する

## 議論の構成

## 一、第二章の構造の提示 (〔1〕)

形而上学の主題を確定的に提示し、この学目的 (gharad) を明らかにする

## 二、自然学、数学、論理学の主題の吟味 (〔2〕) (〔5〕)

(1) 自然学の主題は、「存在者としての物体」「実体としての物体」「質料と形相の結合体としての物体」ではなく (≡ 否定的アスペクト)、「運動や静止の基体としての物体」である (≡ 肯定的アスペクト)

(2) 数学の主題は、「精神の中で質料から離在させられた量」あるいは「精神の中で質料とともに把握された量」あるいは「質料から離在した量」あるいは「質料中の量」であるが (≡ 選言における肯定的アスペクトの提示、否定的アスペクトが含意されている)、数学そのものが数学の主題がそれらの中のどれであるのかを確定するわけではない

(3) 論理学の主題は、既知のものから未知のものに至る際にどのように機能するかという観点で見られた第二次理性対象であつて (≡ 肯定的アスペクト)、「質料」とどのように関与するかという観点から見られた第二次理性対象ではない (≡ 否定的アスペクト)

(4) 自然学、数学、論理学の主題には (自然学と数学が探究しない) 否定的アスペクトが存在する (〔1〕、〔2〕、〔3〕より)

## 三、自然学、数学、論理学の主題の否定的アスペクトの吟味 (二の(4)の展開) (〔6〕) (〔10〕)

(1) 自然学、数学、論理学の主題の否定的アスペクト四種——①存在者であり実体である限りの実体の様態／②実体である限りにおける物体／③存在者である限りの量や数とその様態／④質料中にないかあるいは物体の質料とは異なる質料中にある形相とその様態

(2) これら四種の探究は「独立した」「一つの」ものでなければならない

## ……三の課題の提示

(3) 以上四種の探究が、自然学 (感覚対象についての学) と数学 (感覚対象の中にあるが、想定や定義において抽象されたものについての学) にないのは、感覚対象を離れているからであるということを示せばよい

## ……(2)で提示された三の課題解決のための方針

(4) 実体である限りの実体 (①) は質料から離在している

……①が自然学と数学で探究されないことの証明 (暗示的に②も自然学と数学で探究されないことが示される)

(5) 実体である限りの実体が質料から離在していなければ、感覚対象だけが実体ということになってしまう。〔〕かるに感覚対象でない実体が存在する〔〕

## ……(4)の証明

(6) 数は質料から離在している

……③中の数が自然学と数学で探究されないことの証明  
(7) 数は感覚対象にも感覚対象以外のものにもある

## ……(6)の理由

(8) 量の二義——a) 自然物体を成立させる延長とb) カテゴリーとしての量

……②中の量が自然学と数学で探究されないことを証明するための前提命題  
(10) 自然物体を成立させる延長 (量a) は、質料から離在しないが、質料の中にあり感覚対象である形とは異なり、質料が現実態となる原因なので、感覚対象に先立つ

……(8)のa)が自然学と数学で探究されないことの理由

(11) カテゴリーとしての量 (量b) の考察法二種——(i)その存在形態の考察、(ii) 附帯的性質の考察

……(8)のb)が自然学と数学で探究されないことを証明するための前提命題

(12) カテゴリーとしての量 (量b) がもつ(i)の観点からの考察は質料に結びついたものの考察ではない

……(11)の考察法のうち少なくとも(i)が自然学と数学で探究されないことの理由

(13) 論理学の主題が感覚対象外にあることは自明である

……④が自然学や数学で探究されないことの理由

(14) 自然学、数学、論理学の主題の否定的アスペクト四種はみな感覚対象に立脚しない学に帰属する (〔4〕、〔6〕、〔10〕、〔12〕より)

……(2)で挙げられた否定的アスペクトのすべてが自然学や数学の対象となりえないという結論

(15) 自然学、数学、論理学の主題の否定的アスペクト四種をみずからの様態や附帯的属性とする主題は存在者 (mawjud) だけである

……(2)の否定的アスペクト四種が同一の探究に属するという結論

(16) 実体と、量やその他カテゴリーを包括するのは存在のみである。

## ……(15)の理由

## 四、一般概念の吟味 (〔11〕)

(1) 霊魂の中に確かにあり、諸学に共通するが、どの学も論じることがない概念がある。たとえば一である限りの一や多である限りの多、同や異、反対

(2) 上記概念の否定的性質①——ある個別的概念の主題に固有なものではない

(3) 上記概念の否定的性質②——属性が基体にあるのと違う仕方で存在するのではない

(4) 上記概念の否定的性質③——すべての事物に共通するわけではない〔たとえば、存在のようにすべての事物に適用されるわけではない。多は一なるものには適用できないし、一は多なるものには適用できない〕

五、「存在者である限りの存在者」が形而上学の主題であることの確定（12）

- (5) 上記概念の否定的性質④——特定のカテゴリーには属さない
- (6) 「存在者である限りの存在者」にのみ、これらの概念は附帯する（2）、（3）、（4）、（5）より
- (1) 三と四で述べられたものに共通するのは「存在者である限りの存在者」だけである（三と四の吟味より）
- (2) 形而上学の主題は「存在者である限りの存在者」である（三と四の吟味と3より）

……暫定的な結論、この時点では推定にとどまる

- (3) 「存在者である限りの存在者」はそれが何であるかを知り、その存在を確定する必要があるもので、形而上学以外の学は必要とされない

……(2)の補足説明、この理由によって形而上学の主題がまさに「存在者である限りの存在者」であることが確定する

- (4) この学の第一の主題は「存在者である限りの存在者」であり、その探究対象は「存在者である限りの存在者」に附随するものでもある（1）、（3）より

六、形而上学の探究対象の吟味（13）——（15）

- (1) すでに述べられた形而上学の探究対象二種——①実体・量・質のように、種のようなものとして、存在者に帰属するもの、②一と多、可能態と現実態、普遍と個別、可能と必然のように、固有の附帯性のようなものとして、存在者に帰属するもの（三、四より）

(2) 形而上学の探究対象のさらなる候補——③存在者の諸原理

- (3) 存在者の諸原理は形而上学の探究対象ではないのではないか

……(2)への疑義

(4) どの学もその主題に附随する事柄を探究するのであって、主題の原理は探究しない

……(3)の疑義の理由

- (5) 「原理であること」は、この学の主題に附随する事柄である

……(3)の疑義の否定

- (6) 「原理であること」は、「存在者」の本質構成要素ではなく、「存在者」に不可能なものでもないで、「存在者」に生じることが可能なもの（＝附帯性）であり、しかも「存在者」に固有である。

……(5)の理由

- (7) 「原理であること」が附随する、「存在者」よりも普遍的なものは存在しない

……(6)の「原理であること」が「存在者」に固有の附帯性であることの証明(一)

- (8) 「原理であること」が「存在者」に附随するために、「存在者」が自然学的、数学的といった具合に限定される必要がない

……(6)の「原理であること」が「存在者」に固有の附帯性であることの証明(二)

(9) 原理は「存在者」全体の原理ではない

……原理についての新たなテーゼ

- (10) もし原理が「存在者」全体の原理であれば、原理はそれ自身の原理となってしまう（が、それはありえない）

七、形而上学の三部門（16）（17）

- ……(9)の理由
- (11) 原理は一部の「存在者」（結果としての存在者）の原理である（9より）
- (12) この学は「存在者」一般の原理を探究するのではなく、一部の「存在者」（結果としての存在者）の原理を探究する（9より）
- (1) この学は三部門でなければならない

(2) 形而上学の部門①——「結果としての存在者」の究極的諸原因（起動因、目的因、形相因、質料因）を部門がある

(3) すべての「結果としての存在者」は、存在するという側面から観た場合、究極的諸原因を持つからである（六より）

……(2)の理由

(4) 運動する、あるいは量をもつ限りでの「結果としての存在者」だけでなく、「結果としての存在者」である限りのすべての「結果としての存在者」がそこから発出する第一の原因である神も探求する（第一章より）

……(2)への追加

(5) 形而上学の部門②——「存在者」に附帯する性質を探求する部門がある（三、四より）

(6) 形而上学の部門③——個別的学の原理を探求する部門がある（二、三より）

(7) どの特殊な学もその学の原理はより一般的な学の問題なので、個別的「存在者」の様態を探求する個別的学の原理はこの学において探求される

……(6)を導くための前提

(8) 「存在者」の特殊化により、個別的学の主題が生じるが、特殊化以前の「存在者」は個別的な学にとって原理であり、個別的学が探求するのではなく、形而上学が探求する

……(7)を前提として、(6)を証明

(9) 形而上学における問題三種——①「結果としての存在者」であるかぎりの「結果としての存在者」の諸原因、②「存在者」に附帯する性質、③個別的学の原理

……七の結論

八、形而上学における知のありかたと形而上学の名称（18）

……第一章三課題二の解決

(1) この学術（形而上学）で求められる知は①（結果としての存在者）であるかぎりの（結果としての存在者）の諸原因、②（存在者）に附帯する性質、③個別的学の原理である（七の9より）

……形而上学の名称を論じるための前提

(2) 形而上学で求められる知は(i)「第一哲学」である（＝第一章三の再録）

(3) 存在における第一の原因についての知であるから（①、③より）

……(2)の理由(一)

(4) 一般性において第一である存在や一についての知であるから（②より）

……(2)の理由(二)

(5) 形而上学で求められる知は(ii)「最も卓越した知的対象についての最も卓越した知である叡知」である（＝第一章三の再録）

## 訳

(6) この知は最も卓越した知的対象である至高なる神とそれに後続する諸原因についての最も卓越した知だからである (①より)  
 …… (5) の理由 (ただし最も卓越した知に関して言及がないので十分な理由にはなっていない。それに関しては一〇で示される)

(7) 形而上学で求められる知は (iii) 「定義と存在において質料から離在するもの」とについての知である (＝第一章二の再録)

(8) 「存在者であるかぎりの存在者」、その原理、それに附帯する性質はいずれも質料に先立ち、その存在は質料の存在に依存しないから (九より)

… (7) の理由

## 九、形而上学の探求対象と質料との関わり再考 (「19」「20」)

(1) 形而上学が質料に先行しないものを探求するならば、その対象の存在が質料に依存しないというアスペクトで探求されている

… 九の課題、八の(7)を証明する。

(2) と質料との関わりから見た形而上学の探求対象四種——①質料から完全に離れているもの／②質料と混在しているもの／③質料中にも質料外にも存在するもの／④質料的なもの

… (1) を証明するための前提命題

(3) 質料から完全に離れているものは成立において質料を必要としない

… ①が質料に依存しないアスペクトの確定

(4) 質料と混在しているものは、「質料に」先行し「質料を」存立させる原因として混在しているのであって、質料がそれを存立させるのではない (＝成立において質料を必要としない)

… ②が質料に依存しないアスペクトの確定

(5) 原因や一といった質料中にも質料外にも存在するものは成立において質料を必要としない

… ③が質料に依存しないアスペクトの確定

(6) ①、②、③の存在は質料から獲得されたものではない

… (3)、(4)、(5)の補足であり、かつ(7)を導入する役割を果たす

(7) 質料的なもの、つまり存在が質料から獲得されたものはそれらが質料中でのように存在するかではなく、その存在様式をもつのが形而上学で考察される

… ④が質料に依存しないアスペクトの確定

(8) 形而上学は①、②、③、④すべてに関して質料に依存しないアスペクトを考察する

(9) 数学的諸学の主題は質料が定義に含まれるものであるが、数学的諸学は質料が定義に含まれないようなものとして考察する

… (7) の例示

(10) この学の目的が明らかになった (六、七、八、九より)

## 十、第一哲学と、弁証術、詭弁術の異同 (「21」)

… 八の(6)の補足

形而上学<sup>(1)</sup>の主題を明示する。

そこでその主題を確定的に提示しなければならない。その結果、我々にはこの学の目的が明らかになるだろう。<sup>(3)</sup>

さて、自然学の主題は物体であったが、それは存在者としての物体でも、実体としての物体でも、また質料と形相という二つの原理からなる結合体<sup>(4)</sup>としての物体でもなく、運動や静止の基体としての物体であった。自然学の下位にある諸学〔の主題〕は自然学よりも「存在者としての物体、実体としての物体、結合体としての物体から」離れている。倫理的諸学〔の主題〕も同様である。<sup>(6)</sup>

数学<sup>(3)</sup>の主題は、①精神の中で質料から抽象された量、②精神の中で質料とともに把握された量、③質料から抽象された数、④質料中の数のいずれかであった。<sup>(9)</sup>だが数学の探究もまた、その主題が抽象された量 (＝①) や、質料中の量 (＝②) や、抽象された数 (＝③) や、質料中の数 (＝④) であることの確定へと向かうのではなく、主題がそのようなものとして定められたあとでその主題に附帯する諸状態を探究するものであった。数学の下位にある諸学はなおさら「主題の確定に向かうものではない」。なぜならば、それらの学は「数学における指定よりも」さらに特殊な指定に伴う附帯性を考察するにすぎないからである。<sup>(13)</sup>

論理学<sup>(4)</sup>の主題は、すでに知られているように、一次概念に依拠する二次概念<sup>(14)</sup>であるが、それは既知のものから未知のものに至る際にいかに機能するかという側面からみた二次概念<sup>(15)</sup>であって、理性的概念としての二次概念、つまり質料とまったく関わらないか、関わるとしても物的でない質料と関わるような理性的存在<sup>(16)</sup>をもつという側面からみた二次概念ではなかった。そ



11.3

して以上述べた学のほかに学はなかったのである。<sup>(17)</sup>

さらに、①存在者であり実体である限りにおける実体の在り方の探究、②実体である限りにおける物体の探究、③存在者である限りにおける量や数についての探究、および両者の在り方の探究、④質料の中にないか、もしくは物体の質料とは別種の質料の中にある形相的事象<sup>(19)</sup>についての探究、およびそれがどのようなに在るのか、つまりどの在り方がそれに固有なのかについての探究——こうした探究には一つの独立した探究をあてなければならぬ。しかしながらこの探究は、感覚対象についての学(自然学)に属すことも、感覚対象の中に存在するが想定や定義によって抽象されたものについての学(数学)に属すこともありえない。したがって、その探究は「感覚対象を」離れた在り方をするものについての学に属す。

11.10

実体である限りにおける実体の存在が質料と結びついていないことは明らかである。そうでなければ感覚対象だけが実体だということになる。また、数は、感覚対象にある場合と、感覚対象以外のものにある場合とがある。したがって数である限りにおける数は感覚対象と結びついていない。

11.14

量(miqdar)という語は多義的であって、量には①自然物体を成立させる延長(bu'd)を意味するものと、②線・面・限定された物体について言われる連続量を意味するものとがある——両者の区別についてはすでに知られている<sup>(22)</sup>。そしていずれの量も質料から離在することはない。たしかに、第一の意味における量①は質料から離在することはない。しかしそれは自然物体が存在するための原理でもあるので、感覚対象によって存立するという意味において自然物体と結びつくことはありえず、むしろ感覚対象が量①によって存立するのである。したがって量①はそれ自体においては感覚対象に先行する。だが、形(shakl)はそうではない。なぜならば、質料が有限な物体という実体となり、限定された面を備えてはじめて、形が質料

12.7

に附帯し附随する<sup>(25)</sup>からである。というのも、量①が必然的に限界(hudud)をもつのは、質料が量①によって完成態に達しているからであって、限界は後から量②に附随するのである。そうであるならば、形は質料の中にしか存在せず、質料が現実態になるための第一義的な原因ではないのである。<sup>(27)</sup>

12.11 12.10

もう一方の意味における量(量②)は、存在の側面からも考察することができるし、それに附帯する性質('awarid)の側面からも考察することができる<sup>(28)</sup>。そのうち、量はいかなる在り方をしていのか、量は存在者の<sup>(29)</sup>どの区分に属するのかに関する考察は「第一の意味における量①についての考察と」同様、質料に結びついたものに関する探究ではない。

論理学の主題が本来、感覚対象の外にあることは自明である。<sup>(9)</sup>したがって、これらがみな感覚対象を存立基盤としないものに専ら携わる学に帰属することは明白である。そして、これらすべてを自らの様態や附帯的性質とするような共通の主題でありうるのは「存在者」だけである。というのも、これらのあるものは、実体(jawahir)であり、あるものは量(kammiyat)であり、またあるものはそれら以外の範疇(maqlāt ukhrā)に属するが、これらを包括するものは、存在において他にないからである。<sup>(32)</sup>

12.15

「上で述べた事柄と」同様に、諸学に共通する事柄で、定義づけられ、靈魂の中で確証されなければならないにもかかわらず、どの学もそれに関する議論を担わないものがある。<sup>(33)</sup>たとえば、一である限りの<sup>(34)</sup>、多である限りの多、同や異、反対などである。そしてある学はこれらを使用するだけであり、他の学はこれらの在り方について議論することなしに、その定義を採用するだけにとどまる。<sup>(36)</sup>ところで、これらの事柄は個別的学のある主題だけに附帯するものではない。<sup>(37)</sup>また属性が基体にある



13.8

のとは異なる仕方で存在するようなものでもない<sup>(38)</sup>。またすべての事物が所有し、したがってすべてに共通する属性でもない<sup>(39)</sup>。さらにこれらの事柄すべてが特定の範疇に属することもありえない<sup>(41)</sup>。そこで、これらの事柄が何かに附帯するとすれば、その何かとは〈存在者であるかぎりの存在者〉でしかありえないのである。

13.14

以上すべてのことから<sup>(43)</sup>、〈存在者である限りの存在者〉がこれらすべて（諸学の主題と超範疇的概念）に共通であり、〈存在者である限りの存在者〉をこの学術（形而上学）の主題とすべきことは明らかである。その理由は、上で述べた事柄に加えて、〈存在者であるかぎりの存在者〉は、それが何であるかについて学び、その存在を確定する必要がないからである。――「もしその必要があるならば、」学の主題を確定し、それが何であるかを同定することは、それを主題とする学においては不可能であり、学はその主題の存在とそれが何であるかを承認するだけであるから、この学とは別の学がその様態の解明にあたる必要があることになる<sup>(44)</sup>。――よって、この学の第一の主題は〈存在者である限りの存在者〉であり、その探求対象は「存在者である」ということ以外にいかなる条件もたない存在者に附随するもろもろの事柄である<sup>(45)</sup>。

これらの事柄の中には、①実体・量・質のように、種のようなものとして存在者に属するものがある。<sup>(46)</sup>「種のようなものとして」と言ったのは、存在者が実体・量・質に分類されるには、実体がもろもろの分類を経て、人間と人間以外（の種）に分類されるのとはちがって、それらに先立つ分類を必要としなからである。またこれらの中には、②一と多、可能態と現実態、普遍と個別、可能と必然のように、固有の附帯性<sup>(47)</sup>のようなものとして「存在者に属するものもある」。<sup>(48)</sup>「固有の附帯性のようなものとして」と言ったのは、これらの附帯性を受け容

14.1

れ、またこれらを受け容れる準備状態にあるとき、存在者は自然学的、数学的、倫理学的等々と特定されている必要がないからである。

だが次のように言われるかもしれない。存在者がこの学の主題とされるなら、存在者の諸原理はこの学で確定されえないことになってしまう。というのも、どの学もその主題に附随する事柄を探究するのであって、その学の主題の原理は探究するのではないからである。

14.3

15

これに対する答えは、諸原理の考察もまた、この主題に附帯する事柄の探究だということである。というのは、「原理であること」は存在者の本質を構成するものでも、存在者にとって不可能なことでもなく、むしろ存在者の自然本性に依じて存在者

にありうる、存在者に固有の附帯性の一つだからである。「原理であること」が存在者に固有の附帯性であるというのは、①存在者より普遍的で、「原理であること」が第一義的な仕方

で附随するようなものは存在せず、②「原理であること」が〈存在者〉に附帯するためには、存在者は自然学的、数学的、あるいはその他である必要がないからである。さらに、その原理は存在者全体の原理ではなく――もし存在者全体の原理であるとすれば、その原理がそれ自身の原理になってしまう<sup>(48)</sup>――（結果としての存在者<sup>(49)</sup>）の原理であり、したがって一部の存在者の原理なのである。よってこの学は存在者一般の原理を探究するのではなく、他の個別的諸学と同様に、一部の存在者の原理を探究するにすぎない。「他の個別的諸学と同様に」と言うのは、

諸学それぞれには、その学の探究対象すべてに共通する原理があるが、諸学はそうした共通の原理の存在を論証するのではなく、その学に含まれるより下位の事柄の原理の存在を論証するからである<sup>(50)</sup>。

14.14

この学は、必ず以下の三つの部門に分けられるはずである<sup>(51)</sup>。

15.9

①究極的な諸原因<sup>(52)</sup>を探究する部門がある。なぜならば、すべての〈結果としての存在者〉は、それが存在するという側面からみた場合、究極的諸原因を原因とするからである。またこの部門は、運動する、あるいは量をもつ限りでの〈結果としての存在者〉だけでなく、〈結果としての存在者〉である限りでのすべての〈結果としての存在者〉がそこから発出する第一原因(神)をも探求する。②存在者に附帯する性質を探求する部門がある。③個別的学の原理を探究する部門がある。<sup>(53)</sup>医学の原理は自然学の問題であり、測地学の原理は幾何学の問題であるように、どの特殊な学もその原理はより一般的な学における問題であるがゆえに、個別的存在者の様態<sup>(55)</sup>を探究する個別的学の原理はこの学において明らかにされるのである。

<sup>(57)</sup>したがって、この学は存在者の様態、存在者の区分や種のごときものを探究するのであるが、自然学の主題が生じるまで存在者を特殊化したとき、この学はその存在者を自然学に主題としてゆだね、数学の主題が生じるまで存在者を特殊化したとき、この学はその存在者を数学に主題としてゆだねる。またこれら以外の学についても同様である。ただし、特殊化される以前の存在者は「他の学にとつての」原理のごときものとしてあり、<sup>(58)</sup>この学がそれを探究し、その様態を確定するのである。<sup>(60)</sup>したがって、この学における問題は①〈結果としての存在者〉であるかぎりの〈結果としての存在者〉の諸原因か、②存在者に附帯する性質か、③個別的学の原理かのいずれかである。

<sup>(18)</sup>以上が、この学術(形而上学)において求められる知である。そして①それは、第一哲学である。というのも、この知は存在における第一のものである第一原因についての知であり、また一般性において第一のものである存在および一についての知だからである。<sup>(62)</sup>また②それは、最も優れた知的対象についての最も優れた知であるところの叡知でもある。なぜならば、この知

15.3

15.16

は最も優れた知的対象である至高なる神とそれに後続する諸原因についての最も優れた知、つまり確信だからである。また叡知は万物の究極的諸原因についての知であり、神についての知でもあった。<sup>(63)</sup>③この学には「定義と存在において質料から離在するものごとについての知」という形而上学の定義があてはまる。<sup>(64)</sup>というのも、すでに明らかのように、〈存在者である限りの存在者〉やその原理やそれに附帯する性質は、いずれも質料に先立ち、いずれの存在も質料の存在に依存しないからである。

<sup>(19)</sup>この学において質料に先行しないものが探究されるとすれば、存在する上で質料を必要としないものが探究されているのである。<sup>(66)</sup>「質料との関係から観ると」この学の探究対象は四つに区分される。①質料や質料と結びつくものから完全に離れているものがある。②質料と混在しているものがある。ただし、それは「質料に」先行し「質料を」存立させる原因として混在しているものであって、質料がそれを存立させるのではない。③原因や一のように、質料の中にも質料の外にも存在しうるものがある。以上のものには、それ自体としてみた場合、成立する上で質料の存在を必要としないという共通点がある。<sup>(67)</sup>また、これら全体(①、②、③)は、存在において非質料的であること、つまりその存在が質料から獲得されたものではないということにおいても共通している。④運動と静止のように質料的なものがある。ただし、この学において探究されるのは、それらが質料の中でどのように存在するかではなく、どの存在様式を持つのかである。<sup>(68)</sup>この区分(④)と他の区分(①、②、③)とを併せるならば、これらの対象は質料に依存しないものとして探究されている点で共通している。たとえば、<sup>(69)</sup>数学では定義の中に質料を含まないものとして考察され探究されているのである。探究されるものが質料と結びついていることは、この探究

16.13

16.11

が数学的であることを妨げない。この学においても事情は同様である。

かくして、<sup>(20)</sup> だがこの学における目的であるか、明白となった<sup>(70)</sup>。

<sup>(21)</sup> この学は、①ある面においては弁証論や詭弁論と共通するが、②ある面においてはどちらとも異なり、③またある面においてはそれぞれと個別に異なる。①まず両者との共通性について言えば、この学において探究される事柄を個別的学に従事する者は議論しないが、弁証論者や詭弁論者は議論するからである。②「両者との」相違について言えば、第一哲学者である限りにおける第一哲学者は個別的学の問題を議論しないが、両者は議論するからである。③この学と弁証論との相違について言えば、「議論がもたらす説得」力による。というのも、論理学で学んだように、<sup>(71)</sup> 弁証論的議論がもたらすものは憶測であつて確信ではないからである<sup>(72)</sup>。他方、詭弁論との相違について言えば、それは意図による。というのも、この学に従事する者は真理そのものを欲するが、詭弁論者は叡知ある者でもないのに真理を語る叡知ある者と自身が思われることを欲するからである。

## 註

(1) 原語は *hadha al-'ilm*. 字義通りには「この学」であるが、読みやすさを優先させ「形而上学」とした。形而上学であることが明らかな場合は、以降も「形而上学」と訳すことにする。なお、形而上学を指すアラビア語に数種類あることはすでに第一章註2で言及したので参照されたい。

(2) 第一章末尾「18」の「この学の主題は究極的諸原因であるとする見解が成り立たないことは〔それが神であるとする見解と同様に〕今や明らかである。むしろそれ〔究極的諸原因の探求〕はこの学の目的であり、探求対象であるということを知るべきである」を受けて「そこで」という発言となる。なお第一章と第二章が「続きの論述になっていることについては第一章註7を見よ。」

(3) 「目的」の原語は *sharad* である。主題と目的の関係については、Narāqī

がこの箇所への註で述べているように「どの学の目的も、当の学の主題のもつ自体的附帯性 (*awarid dhariyah*) を探求することだ」と言い換える。その直接の根拠は第一章「15」の「だが四原因に関する考察が端的に捉えられた原因の考察である——その場合には端的に捉えられた原因に附帯することがらに関する考察がこの学の目的 (*sharad*) となる——ということはあるにない」にある。また *sharad* の意味内容は *murad*, *kanal* といった語でも言い表されている。例えば、第一章「8」の「つまりそれは第一原因そのものなのか——その場合は第一原因の属性や行為を知ることが形而上学の目的 (*murad*) となる——」あるいは、同じく第一章「15」の「だが四原因に関する考察が端的に捉えられた原因の考察である——その場合には端的に捉えられた原因に附帯することがらに関する考察がこの学の目的 (*sharad*) となる——ということはあるにない」や同章「18」の「むしろそれ〔究極的諸原因の探求〕はこの学の目的 (*kanal*) であり、探求対象であるということを知るべきである」にそれらの語が見える。最後の引用文からも判るように、この自体的附帯性は、探求対象 (*ma'hib*) と同義である。それを文の形に書き換えたものが問題 (*mas'ala*) となることはすでに第一章註5、註6で言及した。

(4) 「結合体」の原語は *nu'allaf*. *murakkab* という語が使用されることもあるが、いずれもギリシア語の *synolon* (質料と形相の結合体) に端を発する。具体的な個物は質料だけでも存在しないし、形相だけでも存在しない。両者が合わさって初めて存在する。

(5) 「基体」と訳した語は、これまで学の「主題」と訳してきた *mawdu'* と同じである。 *mawdu'* が「基体」の意に限られず、主語の意にも用いられ、それについてさまざまな述語づけがなされることについては、註26を見よ。一般に、学は与えられた主題に附帯する属性を探求するものであったが、自然学において与えられた主題は「運動と静止の基体としての物体」である。ここでの「物体」は自然学の主題であると同時に運動と静止の基体でもあり、自然学は運動や静止に附随する物体の属性をその探求対象 (問題) とする。

(6) ここで「倫理的諸学」と訳した *khuluqiyat* は、倫理学一般を意味する可能性と、実践哲学を構成する「倫理学」「家政学」「政治学」の三部門を意味し、それらが倫理学一般の下位に位置づけられるとする可能性がある。しかしイブン・スィナーは倫理学に関しては自然学ほど構造的に捉えていないようで、倫理学の中で上位の学と下位の学が何に当たるのかは詳らかではない。さらに、「同様である」と言うとき、それが何と同様であるかに関して二つの可能性がある。一つ目は、倫



理的諸学は自然学と同様に、端的な意味での存在者を主題としないのとおり方。二つ目は、倫理的諸学は自然学の下位諸学と同様に、自然学よりも形而上学から遠いとのとり方。われわれは、一つ目の解釈を採った。

- (7) 精神 (*dhin*) とは、靈魂 (*nafs*) のように身体と対比されるような実体ではなく、思惟・想像・評価・想起などの精神作用の総体を意味する。また *fi al-dhin* の形で用いられた場合には、*fi al-kharj* (外界で) ないし *fi al-yan* (実在する個物の中で) と対比的に「精神の中で」(頭の中で) を意味する。

- (8) ①の「質料から抽象された量」と②の「質料とともに把握された量」といった量に関わるものには「精神の中で」(*fi al-dhin*) と附されているが、以降の数に関わるものには附されていない。とくに③「質料から抽象された数」は「精神の中で」が附されていてもおかしくないように見えるが、イブン・スィーナーが意図的に③から「精神の中で」を省いている可能性は高い。③は算術学の主題であるが、それに関しては第三章「16」〜「19」で再検討されている。特に「18」「19」における算術学の主題の評定を参照されたい。

- (9) *Sūtra* と *Narāqī* は、①を主題とするのは幾何学、②を主題とするのは天文学、③を主題とするのは算術学、④を主題とするのは音楽学、と具体的に数学の分野を割り当てている。これは *Shifā'* 第三群数学が、第九部門の幾何学、第一〇部門の天文学、第一一部門の算術学、第十二部門の音楽学の四部門からなることと対応している。凡例の後に附した「『治癒』の構成」を参照されたい。

- (10) Cでは *ba'da wad'ihi* のあとで段落が分かれているが、*ba'da wad'ihi kadhālika* と *kadhālika* を一つにつけて読んだ。意味を明示して訳すなら、「(質料的なものであれ、質料から抽象されたものであれ、量であれ、数であれ) 同様に」となる。*Narāqī* と *Marmura* もそのように読むが、I は C の読みを踏襲している。

- (11) 原語は *awḍā'* であり、その単数形 *wad'* は字義通りには「指定すること」と、テクニカルには「主題設定」を意味するが、訳語はやや判りにくい「指定」とした。ちなみにこれまで主題と訳してきた *mawḍū'* は *wad'* の派生語であり、字義通りには「指定されたもの」である。

- (12) *Anawati* の正誤表にも同じく C を *yaliq* を *taliq* に換えて読む。なお、M、B、I もこの読みに従っている。

- (13) *Narāqī* は、( ) の箇所を *awḍā' bi* 構文ではなく、*awḍā' bi-an* 以下を切り離して *awḍā'* の理由節と採る。*awḍā' bi* の *bi* 以下は省略されており、補

うならば以下のかたちになる。Wa-al-ʿulūm allatī taḥta al-riyāḍiyyāt awḍā' (bi-an lā yakūn al-baḥth fihā mutrajjihan lā iḥbāt annahu miqdār muḥarrad aw fi maddah aw 'adad muḥarrad aw fi maddah) bi-an lā yakūn nazariyyā lā fi al-'awā'id allatī... もし補いを入らずに *awḍā' bi* 構文で読むならば「数学の下位にくる諸学は数学よりも限定された主題にともなう附帯性だけを考察するにあらずし(=考察することとまざる)」となり、文意がぼやけてしまう。しかし、この裏側には「だから数学の主題を探究しない」があるので、意味的にはさほど変わらない。*Marmura*(tr.) と *Anawati*(tr.) I は補いを入らずにそのまま *awḍā' bi* 構文と採って訳しているようである。

- (14) 「一次概念」「二次概念」の原語はそれぞれ *al-ma'ānī al-ma'qūlah al-ūlā*, *al-ma'ānī al-ma'qūlah al-thāniyah*。第一次理性対象、第二次理性対象とも訳しうる。なお、( ) の *ma'nān* (pl. *ma'nān*) が使用されているのは、論理学が「語」(*lafz*, pl. *alfāz*) ではなく「意味」を対象とすることに由来する。*Madḥal* I. 4 では「存在者」(*mawjūd*) 側から論理学の主題が探索されている。

「A」精神の中にある存在者には二通りある。①外から獲得されて精神の中で概念表象された存在者と②そうした存在者(=①)が精神の中にある限りで、その存在者に附帯し、外界に対応物をもたない存在者の二つである。この二種類の存在者はある一つの学(*sinā'ah*) が扱うことになるが、これら二つのうち的一方をそれに附帯するある性質の側から観たときに論理学(*sinā'at al-mantiq*) の主題となる。二つの存在者のうち、どちらがそれに当たるのかといえは後者である。では、それに附帯するある性質とはどれか。②の存在者が、かつて存在しなかった別の理性的形相を靈魂の中に生じさせる、あるいは②の存在者が、新たな理性的形相を靈魂の中に生じさせたり、生じさせなかったりするのに役立つ、そうした「新たな理性的形相の生成への関与という」②の存在者に附帯する性質のことである。(pp. 23f.)

①の存在者が一次概念に、②の存在者が二次概念に相当することは明らかであろう。概念が何らかのかたちで人間に把握される。それが①の存在者である。その概念が人間に把握されると、それ以前には持ちえなかった附帯性がその概念に生じる。それが②の存在者である。②が何を指すのか若干わかりにくいのでさらにテキストを引用しておく。前掲引用の二頁前にある文章である。

「B」論理学は、独立した個々の概念を、それらが外界にある(= *fi al-yan*) か、精神の中にある(= *fi al-dhin*) か、という存在形態

にもとづいて考察するわけではない。またものの本質 (*māhiyat*) を本質である限りで考察するわけでもない。むしろ、ものの本質が、(a) 述語 (*mahmūlat*) であるとか、主語 (*mawdu'āt*) であるとか、「すべての」 (*kulliyat*) であるとか、「ある」 (*juz'iyat*) とかといった、これらの概念 (*hādhih al-ma'āni* = 「ものの本質」) に附帯するものである限りにおいて、さらに (b) すでに述べられた方向からものの本質を考察する。(p.22)

前掲引用「A」とは視点が異なるので単純比較はできないが、「A」に見える②の存在者が「述語である」「主語である」「すべての」「ある」といったものに相当することを指摘できる。例えば「人間」が述語になったり、主語になったり、あるいは「すべての人間」「ある人間」となるのは、「A」の用語法に従えば、精神の中で①の存在者に附帯する性質である「述語である」「主語である」「すべての」「ある」などがあるからである。第一段階としては「述語である」「主語である」「すべての」「ある」など(＝「A」の②)が論理学の主題として定められる。しかし、それでは不十分なで更なる規定が必要となる。その付け加えるべき規定とは、「B」では(b)の規定であり、「A」では「これら二つのうちの一方をそれに附帯するある性質の側からみたときに論理学の主題となる」と言われているときの「それに附帯するある性質」である。「それに附帯するある性質」とは、「述語である」「主語である」「すべての」「ある」等に附帯する、新たな理性的形相の生成への関与のことである。三段論法を見ればわかるようにこうした概念を使うと既知の概念から未知の概念へと至ることができる。そのように既知の概念から未知の概念へと至ることができるという附帯性が「述語である」「主語である」「すべての」「ある」等には帰属するのである。しかし例えば「すべての」(*kulliyat*)をそうした側面からみないで「普遍性」と捉えることもできる。しかし普遍とは何かといった探求は論理学に属さない。したがって論理学の主題を正しく言い当てるためには単に「A」の②(＝「述語である」「主語である」「すべての」「ある」等)と言うだけではなく、さらに「既知の概念から未知の概念に至る際の」という限定を加えなければならぬのである。

- (15) この訳は *bi-hā* ととったときのもので、*Narāqī* が採択する *bi-hā* をとるならば「それは第一次理性概念が既知のものから未知のものに至るときに第一次理性概念の形態としての第二次理性概念であって」となる。

- (16) 「理性的存在」の原語は *al-wujūd al-aqlī*。「理性の中での存在」と言い換えてもよい。「理性的存在」とは理性の中で形相のみとして存在

することである。例えば、現実世界のアルパカは集団で疾走するかもしれないが、理性の中のアルパカは絶対に集団で疾走しない。これが「質料とまったく関わらない」という規定の意味である。ところがアルパカがもし「毛がもこもこした首の長い動物」と定義されるとしたら、理性の中であつたとしても動物というある種の「質料」を持つことになる。定義は形相プラス質料と解される場合があるからである。これが「物的でない質料と関わる」ということの意味である。ここで問題となっている二次概念は、「類」「種」「主語」「述語」「すべての」「ある」といった論理的概念であつた。こうした論理的概念はすでに述べられているように一次概念に附帯するので、ある意味で一次概念を「質料」として存在することになる。

- (17) ここまでの箇所では、形而上学を除く理論哲学(自然学・数学)と実践哲学(＝倫理的諸学)と論理学とを列挙し、そのいずれの学も自らの主題の在り方を確定しえないことが述べられた。この結論を踏まえて以下では、諸学の主題についてその在り方を探求する一つの学がなければならぬこと、その学は他のすべての学の主題を自らの主題の形態ないし附帯性とすることが述べられ、結論としてこの学(形而上学)の主題は端的な意味における存在者であるとされる。

- (18) 「在り方」(*bi-hā*) という語は①だけに附されており解釈が難しい。さしあたり、以下のように考えることができる。本文で問題になっているのは、自然学の主題とされずに残ったものが何か、あるいは自然学の主題のどのアスペクトが自然学の主題となっていないかということである。それが形而上学の主題の候補となるからである。「2」で自然学の主題が検討された際に、自然学の主題は「存在者としての物体でも、実体としての物体でも」ないとされていた。数学や論理学の主題とならなかったアスペクトを述べる③や④にはない中間項、つまり存在者から物体に至る過程でさしはさまれる実体という一段階が「2」にあることが、本文で①と②の二つに探究を分けられていることの背景となっているのである。物体の場合には、物体↓実体↓存在者という順序で存在者に至っている。まずは下側の矢印から見えていきたい。実体は最高類であつてそれ以上の類がないので実体は定義できない。そのため実体についてそれが何かを問うことができない。「在り方」が①に附されている理由はこれだと思われる。②は「実体である限りの物体」が対象となつているが、今度は①とは逆にどのような在り方をしているのかという部分が欠けている。物体↓実体は種類関係にあるので、実体↓存在者と違って物体が何かを問う。しかし、どのような在り方をしているのかという点に関してはすでに明らかである。「実体である限りの物体」という言い方の中



にすでに、実体という在り方をしていいるということが含まれているからである。①、②の記述は異様に見えるのは以上の事情が反映しているからだと解される。もし、それが文意を言い当てているのだとすれば、イブン・スィーナーは異様な文章を書いたのではなく、極めて正確な記述をしていることになる。

- (19) ④は「4」における論理学の主題の検討を下敷きにしているが、「4」には「形相的事象」(umūr šurīyah) という語が見えない。ただし、註14で述べたように「4」は *Madḥal* I, 4 を典拠としており、註14引用「A」に「理性的形相」(šurāḥ ‘aqlīyah) という語が見える。「4」で「二次概念」(al-mā‘ānī al-mā‘qūlah al-ūlā)、「二次概念」(al-mā‘ānī al-mā‘qūlah al-thānīyah) と呼ばれていたものが「形相」と言い換えられるのは故がないわけではない。Naraqī による *al-šurīyah* の代わりに *tasawwuriyah* と記された写本も存在したらしい。*tasawwur* は人間の認識を指す語であり、論理学の重要な用語であることから、*tasawwuriyah* を用いた場合には④が論理学の主題を念頭に置いていることがより判然とする。第一章註15を参照。

- (20) 「想定」「定義」の原語は *tawahhum*, *taḥdid* である。より厳密に言うと前者は「評価能力中に (fi al-wahm) 存在させること」であり、後者は「定義をすること」である。いずれも人間の側からの対象への働きかけが含意されている。すでに「定義において質料を離れる／離れない」「実態において質料を離れる／離れない」という二つの基準が学問分類において重要な役割を果たしていることを第一章註18、23で指摘しておいた。「定義において質料を離れる／離れない」と「評価能力において質料を離れる／離れない」はほぼ同義であるが、第三章「17」〜「19」で算術学の対象である数を再検討する際に「評価能力」の役割が詳細に述べられるので併せて参照されたい。

- (21) 底本は *ḥu* とするが、B、I、Naraqī はいずれも *fa-minhu* とする。意味的には大差がないが、後者の読みの方が語法的に自然である。

- (22) *Maqūlāt* III, 4で量①と量②の違いが詳述されている。ごく簡単に言うと、量①は実体 (*jawhar*) と一つの量であり、量②は附帯性 (*‘arad*) としての量、つまりカテゴリーとしての量にあたる。*Maqūlāt* の議論は、まず実体のカテゴリーが論じられ (*Maqūlāt* III) 、その後、附帯性のカテゴリーに話題が移る (*Maqūlāt* IV, V, VI) といった具合に進む。量には上記のように実体としての量と、附帯性としての量がある。量には上記のように実体と位置するものとなり、前者に関しては *Maqūlāt* III 末尾の第四章、後者は *Maqūlāt* IV の冒頭第一章に議論が配置されている。実体 (*jawhar*) としての量である量①の理解

を深めるために *Maqūlāt* III, 4 から文章を引いておきたい。引用文中「A」で量①が実体であることが提示され、以下の段落の内容は「A」の解説および例示となっている。解説の過程で、量②だけではなく当該段落「7」に見える「形」にも言及されている。なお、この引用文は *Samā‘ Tabī‘ī* I, 2 冒頭で簡略化され再現されている。

「A」も「量」(*kamūriyah*) が質料と関連する「物的なもの」(*ijmīyah*) であるならば、そうした量は物体を物体として成立させることになる。そのとき量はさまざまな実体を構成する形相と言えるだろう。形相は実体なので、量は実体である。……

「B」以下のことを知っておかなければならない。すべての物体が限界をもつが、物体である限りの物体の定義は、「物体であり、かつ限界があるものである限りの限界がある」ものの定義とは異なる。限界があるということはあらゆる物体に附随するが、それは、「物的なもの」の定義が物体の構成要素となったあとに初めて生じる。だから、物体という主題には探求すべき附帯性として「限界がある」があると明解な論証によって明らかにされていない場合であっても、物体に限界があることは理解されずに、物体は物体として理解されるケースがある。したがって「限界があること」は物体の本質 (*maḥiyah*) の一部ではないし、面も物体の定義の一部ではない。

「C」すべての物体に限界があるにも関わらず、限界があることの理解なしに物体が理解されるのは以下の理由による。延長（縦、横、高さ）が現実態として物体に生じていなければならないわけではない。球であるかぎりの球は一つの限界 (*niḥayah*) に囲まれているにすぎず、球には、縦、横、高さといった延長が現実態として明確に区別されて設定されるわけではない。物体の物体たるゆえんは、物体の本性上、互いに同じように直角に交わる、限定ぬきの三方向の延長を物体に設定しうることにある。こうした三方向の延長が「物的なもの」の形相 (*ṣūrat al-ijmīyah*) である。

「D」したがって、何かにある延長を設定して、次にその延長に直交する別の延長を、そしてさらにそれら二つの延長に同じように直交する第三の延長を設定することができる、そうしたものが物体である。二つの物体が異なるのは、一方の物体がもつ三方向の延長の中の一つ、もしくは二つ、もしくは三つが、他方の物体がもつ三方向の延長よりも大きい、小さいかということによる。しかし限定ぬきの三方向の延長を受け容れるという点で両者に違いはなく、個々の物体が受け容れた、前述のように「限定された」三方向の延長に関して異なるのである。したがって、(a) 三方向の延長を受け

容れる限りでの物体は、限定ぬきの物体 (*jism 'ala al-ḥaq*) であり、(b) 三方向の延長そのもの、言い換えると物体の中に現実態として存在する三方向の延長を受け容れる限りでの物体は、もし現実態として三方向の延長がその中に存在することが可能であれば、量が定まった (*bi-hayth yuqaddir*) 物体となる。現実態として三方向の延長が物体に存在するのは物体に量が定まっているかぎりにおいてだが、「量の確定」 (*taqdīr*) によって物体が一定の形を保っている場合もあるし、そうでない場合もある。

「E」 「物体的形相」 (*al-sūrah al-jum'iyah*)、つまり「物体的なもの」の实体となる形相には、ある物体に別の物体が付け加えられること (増減) がないので、それは「实体そのものではなく」 実体の形相ではあるが、第一の区分 (実体という区分) の範疇に含まれる。それは附帯性ではなく、むしろ実体なのである。他方、量が固定されている場合もあるし、量が固定されていない場合もあるが、「三方向の延長に量が定まる」という性質を担い、「物体の量を」定めるのが、量のカテゴリーとしての附帯性である。

「F」 一つの物体が、形相に関しては異ならないが、量 (*kammiyah*) に関して異なるといふ附帯性をもって存在する場合がある。蠟はいかなる形 (*shakl*) をも取りうるからである。蠟がどの形を取ろうと、蠟には変わらず限定ぬきの三方向の延長が正当に仮定される。そのことは変わらないが、蠟がさまざまな形を取ることに、蠟に現実態としてあるいは可能態として定まる特定の縦、横、高さの三方向の延長が異なってくるのである。蠟が球の形をしていたなら、そこに定まっている三方向の延長の関係は、立方体の形をしたときに蠟が受け容れる特定の三方向の延長とは異なるのである。また水を熱すると水としての実体を維持したままでかさが増える。そのとき種としての実体が定まったままなので、なおさら類としての物体性も定まったままである。変化したのは水の物的な量 (*miqdār*) なのである。 (pp.112-114)

議論の出発点は「B」の物体そのものの概念には「限界がある」と「含まれない」ということにある。「物体」については限界があるのか、無限であるのかを問いうる。言い換えると「物体」を主題にした場合、「限界があること」は「物体」の自体的附帯性にあたり、物体そのものが何であるかには関わらないことになる。ちなみに *Sanat Tabi'at* III. 7 で「物体」が無限定ないことが確定する。これを取り上げて「すべての物体には限界がある」という命題が提示されているのである。ところで「限界がある」は三方向の延長が現実態として存在していることを意味する。なぜなら、現実態として無限が存在するわ

けではないので、「三方向の延長が現実態として存在すること」は三方向の延長がそれぞれ無限でない固有の長さをもって存在することに等しいからである。なお、「三方向の延長が現実態として存在すること」は *Ṭahqīqāt* 本文に立ち返ると、具体的な量をもった量②にほぼ相当する。

なぜ物体そのものに現実態としての三方向の延長が含まれないのか。厳密な論証はすでに述べたように自然学で行われるのだが、直観的には球が反例となる。球には現実態として三方向の延長が存在すると言えるだろうか。ここでは「三方向」に注目する。そもそも球はそれ自体だけをみれば三方向が決定されない。三方向にかぎらず方向という点に関して球は一樣なので、そのなかでことさらに三方向だけをピックアップすることはできない。実は三方向の延長のモデルは立方体であって球にはそのモデルが反映させられているにすぎないのである。しかし球に現実態としての三方向の延長がないとしても、球が物体であることは疑いえない。そうであるならば、現実態として存在する三方向の延長を想定しなくても物体概念が把握しうることになるのである。

(23) C では *fa-huwa idhā aydan mutaqaddim...* といった具合に *aydan* が入っているが、I に従って削除する。削除しなければ意味が通らない。

(24) 「それ自体において」の原語は *bi-al-dhāt* である。 *bi-al-'arād* と対をなす。自然言語的に言うのと、たまたまではなく、必ずという意味である。必ずにもいろいろな意味があるので、論理言語では、実体に関して言われる場合と、附帯性に関して言われる場合の二通りに分けられる。前者は「人間は (それ自体において) 動物である」を考えてみればよい。このとき、「人間」の構成要素に「動物」が含まれるので、「人間は動物である」という文は、「人間」は、構成要素として「動物」を含むので、「動物」である」でパラフレーズされる。いわば、主語自体において、つまり、主語が原因となつて、「人間は動物である」という文が成立しているのである。このときには「それ自体において」は「本質的に」と言い換えてもよい。他方、附帯性に関して言われる場合は、述語が原因となつて文が成立する。例えば、「線は直か曲である」という文を考えてみよう。線自体の中に (つまり線の定義の中に) 直や曲があるわけではない。むしろ、直の定義「まっすぐな線」あるいは曲の定義「まがった線」の中に主語としての線が含まれる。このように述語の構成要素の中に主語が含まれるので「線は直か曲である」と言いうるのである。このように述語の構成要素の中に主語が含まれるケースの述語が「自体的附帯性」 (*'awarid dhātīyah*) と呼

ばれる。このことを念頭に置きながら本文に立ち返ってみよう。

本文の「それ自体において」は、附帯性ではなくて、実体に関して言われる「それ自体において」である。量①が自然物体の構成要素 (muqawwim) となるので、部分 (構成要素) は全体に先立ってあるというルールによって、量①は必ず自然物体に先立つのである。量①が物体の構成要素となることについては註 21 を見よ。Sadra および Zarāqū は「構成要素となる」を細分化して四通りの仕方であらう。量①が自然物体の原理になると言う。「物体」ではなく「自然物体」と言った場合には、作用因、形相因、質料因、目的因といった四原因が関わってくるので、細かく分析することが可能となる。Sadra の本文該箇所から引いておく。

量①は、(1) あたかも作用因であるかのごとくに第一質料 (hay'ila <sup>②</sup>) の存在を成り立たせる形相である。なぜならその形相は第一質料の作用者 (形相付与者) とともに第一質料が存在させるからである。(2) 物体である限りの物体の形相因であり、物体である限りの物体の本質構成要素である。(3) 各々の種としてある自然物体に関しては質料因あるいは質料因の部分となる。(4) 自然物体がもつ種の形相に関しては質料あるいは質料の部分となる。

- (25) 「質料に附帯し附随する」の原語は 'arid lazim li-maddah である。「P が Q に附帯する」( 'arid) は P が Q にとつてあつてもなくともよいもの、つまり P が Q の本質構成要素でないことを表す。例えば、自然物体がある特定の形を取っていることはその自然物体の本質ではない。別の形でもかまわないからである。ところが自然物体である限りで何らかの形をとつていなければならぬ。この「なければならぬ」の部分が「附随する」( lazim) の意味内容である。単純に「P が Q に附随する」とすれば、Q があれば必ず P があるということを表す。一方、ある特定の自然物体、例えば人間を採りあげると人間の形相は不変であつて、個々の人間で形が変わるのは、質料が異なるからである。だから形は自然物体全体ではなくその自然物体の質料に「附帯し」「附随する」のである。

- (26) 「形は質料のうちにしか存在しない」( lam yakun al-shakl mawjudan illa fi al-maddah) の「のうちに存在する」( mawjud fi) に関して補足しておく。「のうちに存在する」と「いついて言われる」( maqūla 'ala) の二種類の述語づけの仕方が Maqūlat I. 3 で導入されている。「のうちに存在する」と「いついて言われる」の基本的な違いは以下の点にある。服と白さで考えてみよう。「いついて言われる」場合には、アラビア語的に言うところの huwa... の形式を持つ「服

は白さ (bayad) である」という文が作られなければならない。しかしこの文は直観的に正しい文ではない。「人間は動物である」という文とは明らかに異なる。「服は白さ (bayad) である」は「服は白い (abyad) 」あるいは「服が白さをもち (dhū bayad) 」のよりに、「白さ」という語の派生形である「白い」あるいは「白さ」に付加語をつけた「白さを持つ」と置き換えなければ正しい文にはならず、このように言い換えなければ正しい文にならないケースが「のうちに存在する」の用例となる。もし「服は白い」や「服は白さを持つ」と言い換えず、「白さ」という語をそのまま使うなら「白さが服のうちに存在する」となる。このように「のうちに存在する」の形式で述語づけられるものは附帯性であり、逆に「のうちに存在しない」の形式で述語づけられるものが実体である。

「いついて言われる」「のうちに存在する」の述語づけの形式には多くの問題が存在し、現在でもさまざまな解釈がある。ここでは深入りできないが、イブン・スィーナーはさまざまな問題を検討し、「いついて言われる」述語を普遍 (kull) の相のもとで捉えなおして、「いついて言われる」述語と「いついて言われない」述語をそれぞれ普遍とそれに下属する個別性 (juz'iyat) であると述べている。アリストテレスの『カテゴリー論』第二章で①「いついて言われるが、のうちに存在しないもの」、②「いついて言われないが、のうちに存在するもの」、③「いついて言われ、のうちに存在するもの」、④「いついて言われず、のうちに存在しないもの」の四種類を区別されているが、以上の規定により、イブン・スィーナーにとってはそれぞれ、普遍実体、個別附帯性、普遍附帯性、個別実体となる。このとき個別実体といつても個体だけを指すわけではなく、種や類に関しても個別実体と言いうることだけを附言しておきたい。

- (27) 「形は」質料が現実態になるための第一義的な原因 (illah awwalīyah) ではない「のうちの「第一義的な」という部分に注目すると、形が、第二義的には、「質料が現実態になるための原因」となる可能性が示唆されているように見える。ここで言う第一義的原因と第二義的原因がそれぞれどういうことかを説明しておきたい。直前で言われているように、質料が可能態から現実態になるというのは、質料が有限な物体になるということであった。質料が有限な物体になるということとは、質料が「物体」になることと「物体」に「有限さ」が備わるといふ二つのフェーズが考えられる。たんなる物体、つまり物体である限りの物体は、質料と形相からなるが、そのときの形相は量①である。註 22 で言及したように、量①は限定ぬきの三次元の延長であつて、この時点ではまだ三次元の延長の限界 (三次元の延長の具体的な確定)



はなされていない。質料が物体になるというフェーズを切り取つてみると、質料が物体となるための原因は量①としての形相であつて、三次元の延長の確定である形はそこでは何ら原因としての役割を果たしていない。

次に物体に「有限さ」が備わるフェーズを見てみよう。「物体に「有限さ」が備わる」をパラフレーズすると「限定ぬきの三次元の延長に具体的な限界が加わる」。では具体的な限界が加わるのはなぜか。なぜイスラーム哲学隊長のKさん(本人の要望によりイニシャルを使用した)は一六八センチメートルの高さなのか。物体であることや人間であることといった形相部分には一六八センチメートルの原因は見当たらない。かつてKさんは一六〇センチメートルであつたが、そのときでも物体であり、人間だったからである。したがってその原因は不変である形相ではなく、質料の側に求められよう。質料にこれこれの高さが附帯しているからKさんは一六八センチメートルの高さをもつのである。物体や人間である限りでの哲学隊長のKさんが存在する原因は、一六八センチメートルの高さをもつ質料ではなく、むしろ限定ぬきの三次元の延長が、そうしたKさんの存在する原因になる。これが「(形は)質料が現実態になるための第一義的な原因ではない」ということの意味である。一方、現時点で一六八センチメートルの高さをもつKさんに関してはどうか。一六八センチメートルの高さは、一六八センチメートルの高さをもつKさんを成り立たせていると言うことができる。このような事態が、質料が現実態になるための第二義的な原因となる可能性として考えられる。

(28) 「存在の側からの考察」と「それに附帯する性質の側からの考察」の二種類の考察が述べられ、前者が質料に結びつかないものの考察(つまり、形而上学的考察)であり、後者は数学的考察となる。なお(2)で言われている「附帯する性質」とは数学の主題の一つである量に附帯し、数学の探究対象となるものごとである。

(29) 底本の *aqṣam al-mawjūd* に代えて、B、I、Narāqī は直前の *anḥa al-wjūd* と合せて *al-mawjūd* を *wjūd* とつづる。また Narāqī は註釈において *ayy anḥā al-wjūd* と *ayy aqṣam al-wjūd* は意味が変わらず、同じことを述べているとする。その根拠は *ayy anḥā al-wjūd huwa* と述べられているものの主語はその *ayy min aqṣam al-mawjūd/al-wjūd* と言われている部分の主語となるとするのが自然な読みだからである。M および Anawātī(tr.) は、われわれ同様、底本の読みを採用している。二つの読みの違いについて述べると、まず *aqṣam al-mawjūd* と言ふとき想起されるのは「存在者」の区分、すなわち範疇である。それに対して、「在り方」と訳した *anḥā al-wjūd*

は、たとえば「質料の中にある」「精神の中にある」「抽象化されてある」などのような存在様態を想起させる(同章「3」「7」などを参照)。B、I、Narāqī の読みでは、このような違いが無視されるか不明確になってしまふ。そこでわれわれは底本の読みを保持し、この箇所ではブーン・スィーナーは量②について形而上学的な探究と数学的な探究とを区別するだけでなく、形而上学的探究をさらに量の存在様態に関する探究と量の範疇に関する探究とに細分化していると解釈する。

(30) 「これら」とは、直接には、「6」→「9」の検討で感覚対象と結びつかないと言及された「実体である限りにおける実体の存在」「数」「量①」「存在の方向から見た量②」「論理学の主題(二次概念)」を指すが、もともとは「5」で「こうした探究は一つの独立したものでなければならぬ」と言われていた四つの探究の探究対象のことである。「5」で提示されたテーゼが「6」→「9」で具体的に検討され、「10」で結論が示されるという構造になっている。

(31) C では *an ya'ummahūna* となっているが、B、A、I は *an ya'ummahā* を採用する。双数形代名詞 *humā* を採った場合は、意味的に実体と附帯性(量およびそれ以外の範疇)を指し、複数形代名詞 *ihim* を採った場合は、冒頭の「これら」を指すことになる。しかし、どちらを採用しても意味がそれほど変わらないため、テキストを変更しなかった。

(32) 「これらを包括するものは、存在において他にない」の原文は *Laysa yunkin an ya'ummahūna ma'nān muḥaqqaq illā ḥaqqat ma'nā al-wjūd* である。もう少し原文に忠実に訳すと「これらを包括するものは、存在という *ḥaqqah* だけを担う (*muḥaqqaq*) ものである」となるが、*ma'nān* が何を意味するのか、*ḥaqqah* がどのまでの意味を持つのか、また暫定的に *muḥaqqaq* を *ḥaqqah* と呼応させて訳したがそれで正しいのか等、不確定なところが多い。本文で「存在において他にない」と訳したのは、実体という在り方と附帯性という在り方を包括するものは「存在」であるというさしあたりの理解にもとづいている。この場合、「存在」という *ḥaqqah* だけを担う (*muḥaqqaq*) もの「イコール」存在 (*wjūd*) と同じことになる。他方、「存在といふ *ḥaqqah* だけを担う (*muḥaqqaq*) もの」という言い方で「存在者」(*mawjūd*) を指していると考ええることもできる。個別学の主題を検討した「6」→「9」では「存在者」が問題となつておらず、「存在」という語が使用されていたので、この文章が、個別学の主題の「存在」(個別学の主題が「ある」ということ)から形而上学の主題としての「存在者」へのシフトを可能にする役割を果たしていると



の理解にもとづく。なお、Sadra と Naraghi は muhaqqaq を自明の概念であるという方向で解釈している。

- (33) この段落で論じられるのは、「特定の範疇に属することもありえない」と言われていることから判るように実体と附帯性の一〇のカテゴリのいずれにも入らない超範疇概念である。イブン・スィーナーは超範疇概念を二種類に区別しているようである。一つは「存在者」と適用範囲が同じもの、もう一つは「存在者」よりも適用範囲が狭いものである。この段落では、そのうちの、「存在者」よりも適用範囲が狭いものが議論の俎上にのぼっている。例えば「同」と言えるものは「存在者」の一部にすぎないし、「異」と言えるものも同様である。なお、「存在者」と適用範囲が同じもの（あるいは同じ適用範囲を持ちうるもの）としては「もの」(shay') と「一」(wahid) があり、それぞれ第一巻第五章、第三巻第二章で集中的に論じられる。

- (34) 「一である限りの一」(wahid bi-ma huwa wahid) は次の「多である限りの多」(kathir bi-ma huwa kathir) と区別されるもので、前註で挙げた、「存在者」と同じ適用範囲を持ちうる「一」とは別物である。なお、一と多の議論は第三巻第三章に見える。

- (35) 「同」(muwāfiq)、「異」(mukhalif)、「反対」(did) は、第七巻第一章で「一」(wāhidah) と「多」(kathirah) に固有の事柄として論じられる。

- (36) 「ある学はそれらを使用するだけであり、他の学はこれらの在り方について議論することなしに、その定義を採用するだけにとどまる」では、どの学が使用するだけで、どの学が定義を採用するだけなのか、それぞれ具体的な学を念頭に置いているように見えるが、実際にどの学を指しているのが判然としない。この事情により、註釈者たちはそれぞれに特定の学を割り振ることを放棄している。その代わりに、例えば Sadra は、超範疇概念が使用されるとは、(1)ある学で「共通原理」とされているか、あるいは(2)ある学のある部門で「共通原理」とされているか、あるいは(3)ある学のある部門で使用されるだけなのか、の三つの使用法を包括する概念だと考えている。なぜなら「[11]冒頭で超範疇概念は「諸学に共通する」と言われているので、使用しない学は考えられないからである。Sadra の分類では、(3)が「使用するだけ」の学にあたり、(1)と(2)が「定義を採用するだけ」の学にあたることになる。さらに言うと、前註で言及したように例に挙げられている超範疇概念が特に「多と関わり、数学との連関が予想されること、また論理学のカテゴリー論にも深く関わること、などを考え合わせる」と、(1)が数学を、(2)が論理学を、(3)が自然学にあたる Sadra bi-

が考えていた可能性がある。

- (37) 特定の個別的学の主題だけに附帯するならば、その個別的学がこれらの超範疇概念を探究することになってしまう。「これらの事柄は個別的学のある主題だけに附帯するのではない」はその可能性を排除している。

- (38) 「属性」「基体」の原語は *ṣifāt* と *dhawāt* である。これら超範疇概念は「基体」としての在り方ではなく「属性」としての在り方をしているとイブン・スィーナーは言おうとしているが、何を意味するか定めがたい。おそらく以下のようなことが念頭に置かれていたものと思われる。「基体」が個体を指すのであれば、個体については探究できないので、もし超範疇概念が「基体」の在り方をしていれば、超範疇概念は探求不能なものになってしまう。もしこの解釈が正しいならば、超範疇概念が探求されるべき存在であることを定立した文章となる。もしすべてのものに共通する属性であれば、これら超範疇概念が形而上学の主題となり、「存在者」と競合する可能性がある。この文章でその可能性が排除されている。

- (40) B に従って、*yakhtassu* を *takhtassu* と女性形に換えて読む。この文章の主語をここまでの文章と同様に超範疇概念であると考えると、「これらの事柄」として主語を明示した。

- (41) もしこれらの事柄すべてが特定の範疇に属すならば、これらの事柄が「存在者である限りの存在者」の自体的附帯性ではなく、その特定の範疇の自体的附帯性となってしまう。その可能性がこの文章で排除されている。

- (42) B に従って、*yakum* を女性形 *takum* に換えて読む。註 40 と同じく、主語を超範疇概念とした。

- (43) 「以上すべて」は「5」→「10」における諸学の主題の検討および「[11]」における超範疇概念の検討を指す。

- (44) 「存在者である限りの存在者」は自明の概念であるから、それが何であるかについて学び、その存在を確定する必要がない。もし「存在者である限りの存在者」が自明の概念ではなく、それが存在することとそれが何であるかを確定しなければならぬものだとなれば、形而上学より上位の学が存在することになるか、あるいは形而上学が、上位の形而上学と下位の形而上学の二つ分裂することになる。本文の議論は、このように、形而上学よりも上位の学があるという可能性あるいは形而上学が二つ以上存在してしまう可能性を排除する機能を持っているとまずは考えられる。しかし、どちらかと言えば、形而上学が

一つであることがこの箇所のポイントであると考えたい。直後に、この学の第一の主題が「存在者である限りの存在者」であると結論づけられているからである。形而上学より上位の学がある可能性を排除してもこの結論は出てこない。むしろ形而上学が二つ以上存在することによって、「存在者である限りの存在者」がこの学ではなく、上位の形而上学の主題となる可能性が排除されていると考える方がその結論と親和的である。

(45)

「この学の第一の主題は〈存在者であるかぎりの存在者〉であり、その探求対象は「存在者である」ということ以外にかなる条件もたない存在者に附随するものもろの事柄である」はアリストテレス『形而上学』Γ巻第一章冒頭 (*Metaphysica* IV, 1, 1003a20-21) を踏まえている。

(46)

「種のようなもの」(*ka-ai-anwa'*) という表現には、実際「種」と全く同じではないという意味が含まれている。アラビア語の *ka* には同等比較の用法もあるが、ここではそうしたものを意味しているのではない。「種のようなもの」として挙げられている実体・量・質は一〇のカテゴリーを簡潔に言い表したものである。一〇のカテゴリー(最高類)が種のようには類と種差からなっていないことが *Maqūlat* II, 「冒頭で述べられている」。

最高類(*ajnas 'aliyah*)には構成要素となる種差(*fusul mugawwimah*)が存在せず、個々の最高類は個々の最高類それ自体によって分かれる。自身よりも高位の類を最高類にがもつならば、その場合にかぎり構成要素となる種差が最高類にあることになる。言い換えると、個々の最高類よりも外延が広い概念が最高類の本質の中に含まれていれば、個々の最高類の本質の中で個々の最高類そのものにより広い概念からより広い概念とは別のものによって区別されなければならない。これはすでに別の学術(入門)において明らかにされたことである。最高類には分割する種差(*fusul mugassimah*)しかないのである。

引用文中にある「別の学術」は『入門(イサゴーゲー)』を指し、具体的には *Shifā'* 中では *Madhhal* I, 13 で種差の問題が集中的に論じられていることを指している。この引用文で重要なものは、「構成要素となる種差」と「分割する種差」が区別されている点である。「構成要素となる種差」は、ある種を同じ類に属する別の種から区別するもので、その当の種を成り立たせる、つまりその当の種の本質(*māhiyah*)に含まれる、という意味で「構成要素」(*mugawwim*)という。類(a)に種(1)、種(2)、(3)が帰属するとしよう。種(1)が種(2)や種(3)から区別され

るのは種差によってであるが、ある面で、その種差は類(a)を分割している(*mugassim*)とも言える。類が分割されることによって種が成立するからである。このように種の「構成要素となる種差」はその直上の類を分割することにもなるのである。ちなみに、類(a)も種差と同じように種(1)、種(2)、(3)それぞれの本質の構成要素となる。類(a)があることによって、種(1)の本質には構成要素として類(a)と「構成要素としての種差」の二つが含まれることになる。

ところで、類と種は最高類と最下種を除いて、上の類に対しては種であるものが、下の種に対しては類となるという構造を持っている。これを類種構造と呼んでおく。先の例に戻って、種(1)の下に種(i)、種(ii)、種(iii)があるとしよう。そのとき種(i)、種(ii)、種(iii)に対して種(1)は類となる。ここで種(1)を類(1)と言い換えておく。今度は類(1)＝種(1)に「分割する種差」が帰属することで類(1)が分割され、種(i)、種(ii)、種(iii)が成立する。このとき類(1)を「分割する種差」はそのまま種(i)等の「構成要素となる種差」となる。このように類種構造の中で類にも種にもなるものには「構成要素となる種差」と「分割する種差」の両者が帰属することになる。しかし最高類にはそれ以上の類がないため、「構成要素となる種差」は存在せず、「分割する種差」だけが存在することになる。一方、最高類の対極にある最下種には、「構成要素となる種差」だけが存在し、「分割する種差」は存在しない。

最高類はその上位にくる類を持たないので「構成要素となる種差」がなく、その下に帰属する種に即しての「分割する種差」のみを持つことはすでに述べた。では最高類の一つである実体は他の量や質とどのように区別されるのかというと、引用文で言われているように自らによって分かれるとしか言いようがない。最高類でなく中間の類や種であれば、それらが分かれているのは類や種の本質によって分かれていると言える。「構成要素となる種差」が本質の一部となるからである。

語義矛盾ではあるが、最高類の上に〈存在者〉が類としてあるならば、最高類も〈存在者〉の種であると考えることができ、最高類にも「構成要素となる種差」が存在することになる。しかしそれは〈存在者〉の本性上の理由、そしてただ一つの最高類を仮定することから難点が生じるという理由、の二つの方向から不可能である。前者は、端的な〈存在者〉には本質がないので最高類の本質構成要素となることができなという事情による。〈存在者である限りの存在者〉は存在するという側面しか持たない。そこに本質は想定しえないのである。もう一つの理由は、ただ一つの最高類を仮定すると、その最高類が本質を持つことはありえなくなることにある。そもそも本質(*māhiyah*)とは、それが何かという問いに即して判るものである。し

かるにただ一つの最高類は、それが何かと問われたときにいかなるかたちにおいても答えようがないからである。

- (47) 「固有の附帯性のようなものとして」 (ka-al-'awarid al-khassah) に「種のようなものとして」と同様、固有の附帯性に似て非なるものだという含意がある。固有の附帯性の定義について *Mabdal* I. 14 冒頭で検討されている。広義には「どんなものであれ、ものに特有な、あるいはそのものに関連したあらゆることについて言われるもの」であり、狭義には「ある特定の種に特有で、他の種ではなくその種そのもののうちにあるものについて言われるもの」であるというのが伝統的な論理学者の定義である。イブン・スィーナーは狭義の用法を「種」に限定せず、「最高類」をも含むものとする。前註で述べた類種構造で言うところ、中間種と最下種に最高類を付け加えたことになるので、この規定のもとでは、狭義の用法で排除されるのは類種構造に含まれない、個体と「存在者」だけになる。

本文に戻ると「固有の附帯性のようなもの」と言っているのは、「存在者」が類種構造に属さず、それを超越していることで、厳密な意味では「存在者」に「固有の」と言えないからである。直観的にも「存在者」は、人間がアルパカから区別されるのと同じような仕方では他と区別されないもので、「固有の」とは言いがたいことは理解されよう。ではどのような意味で「固有の附帯性のようなもの」と言っているのだろうか。以下のように考えられる。一と多、可能態と現実態のようなものは、自然学的存在者といった特定の存在者に固有のものではない。自然学的存在者であれ、数学的存在者であれ、それ以外のいかなる特定の存在者であれ、これらは帰属するからである。ということは一と多、可能態と現実態のようなものは、結局、特定の存在者ではなく、限定ぬきの「存在者」に特に帰属することになる（特定の存在者に帰属しないわけではないことに注意しなければならない）。「固有の附帯性のようなもの」の意味内実は、限定ぬきの「存在者」に特に帰属することになったのである。

- (48) 議論の構造を定めておきたい。①では「存在者」より普遍的なものについての検討、②では「存在者」よりも個別的なものについての検討、③では「存在者」そのものについての検討がなされており、三つの場合分けですべてのケースが尽くされていることになる。①は以下のようにパラフレーズされよう。もしあえて存在者より普遍的なものを探すとすると「存在者+非存在者」という類を想定することになるが、存在しないもの（非存在者）が「原理」たりうるかどうかは怪しい。むしろ存在してはじめて原理となると考えるほうが自然である。したがって「存在者+非存在者」を想定したとしても、結局は原理は

存在者の方に附帯することになる。②は「13」の「固有の附帯性のようなもの」についての議論をそのまま繰り返している。前註を参照されたい。③では「存在者」そのものに原理が附帯すると考えたときにどのようなかたちで附帯するかが検討されている。すでに①と②で原理は「存在者」にしか附帯しないことが判明しているので、残るは③の可能性しかない。「存在者」そのものに原理が附帯するならば、「存在者」全体に原理が附帯するののか、それともそうではなく「存在者」の一部に原理が附帯するののかのいずれかしかない。議論としては前者が否定されて、後者がその結果、肯定されることになる。ここで言う「もし「存在者」全体の原理であるとすれば、その原理がそれ自身の原理になってしまう」は前者の否定を導くものである。

- (49) 「結果としての存在者」の原語は *mawjud ma'ni* である。「原理」 (*mabda'*) という語は原因 (*'illah*) — 結果 (*ma'ni*) の原因よりも適用範囲が広いようにも見えるが、イブン・スィーナーはここでは原理と原因を同じものと考えている。そこには以下のような事情が潜んでいるものと思われる。例えば論証の原理 (*mabadi' al-burhan*) と自然学で言われる原因 — 結果の原因とは異なるように見える。しかし論理学の主題と自然学の主題が統合的に「存在者」として扱われる形而上学では、論証の原理と自然学における原因の間に差がなくなる。前者は結論を導くもの、後者は結果を導くものであるが、その区別は、論理学的存在者と自然学的存在者を対象にした場合にだけ生じる。形而上学では「存在者」を主題として、論理学的存在者と自然学的存在者を区別して論じないので論証の原理と自然学における原因が同じ地平に存在することになる。なお、原因については、第六巻でその概説が行われているが、以降の第七巻から第一〇巻まですべて原因に関わる話が話題とされている。

- (50) 「〔諸学は、〕それぞれの学に含まれるより下位の事柄の原理の存在を論証するからである」 (*fa-innahā yubarrin 'alā wujūd mā huwa mabda' il-mā ba'dahā min al-umūr allāfi fihā*) は *ya'māna* 読み可能性があり、特に代名詞の採り方が難しい箇所である。B は *ba'dahā* を *ba'dahu* に換えて読む。また *fihā* を *fhi* とするヴァリエーションも C に記載されている。Naraqū と I はともにそれぞれの箇所を *ba'dahu* と *fihā* と読むのが正しいと考えている。ただしどちらもテキスト自体は *ba'dahā* と *fhi* としている。伝統的なテキストと伝統的な解釈がそれぞれ I においても保持されているということである。 *ba'dahā* を *ba'dahu* とする根拠は *hu* が *mā huwa mabda'* を受けており、*ha* であれば *mā* を受けられないといふことにある。 *fihā* か *fhi* かという選択は個別的諸学を指しているのか、個別学のそれ



それを指しているのかの判断による。この文の主語が *ta'inahā* と女性形であることから、*ta'inā* の読みを選択することになる。伝統的な解釈によるならば、個別的諸学は、ある原理 A のあとに生じる、それら諸学（それぞれ）に含まれる事柄の原理となるもの（＝原理 A）の存在を論証する、ということになる。意味はまさにその通りである。ただし、*ba'dahā* を採用して、その女性形代名詞が「個別的諸学」を指していると考えられることも可能なので、底本の読みを換えなかった。C をそのまま読んで解釈すると、「それぞれの学が成立した後でそれぞれの学に含まれてくる事柄の原理の存在を論証する」となる。それぞれの学では原理の後にさまざまな事柄が生じてくる、という部分が明示的に示されていないだけで、伝統的解釈と意味は変わらない。

- (51) この段落では形而上学の探求対象、つまり形而上学の主題である〈存在者である限りの存在者〉の自体的附帯性が三種類に分けられ、形而上学の三部門 (*ajza'*) が確定されている。直接には、「12」末尾で「その探求対象は「存在者である」ということ以外にいかなる条件ももたない〈存在者〉に附随するものもろの事柄である」と言われているのを受けてなされた「13」における「種のようなもの」と「固有の附帯性のようなもの」の検討および「14」「15」での原理（＝原因）に関する検討結果をまとめているものと思われる。本文以下で形而上学の三部門は①究極的な諸原因を探究する部門、②〈存在者〉に附帯する性質を探究する部門、③個別的学の原理を探究する部門とされているが、①は「14」「15」で原理（＝原因）に関する検討に、②は「13」における一と多、可能態と現実態といった「固有の附帯性のようなもの」の検討に、③は「13」における実体・量・質といった「種のようなもの」の検討にそれぞれ対応する。

③と実体・量・質との対応がわかりにくいのが、個別的学の主題の検討をまとめた「10」の「これらがみな感覚対象を存立基盤としなものに専ら携わる学に帰属することは明白である。……そのあるものは、実体であり、あるものは量であり、またあるものはそれ以外の範疇であるが、これらを包括するものは、存在において他にないからである」を参照すれば、対応関係が明らかとなろう。

- (52) 究極的な諸原因の原語は *asbab quswa'* である。第一章「13」～「18」で論じられた四原因のことを指す。なお前註でも記したが、「14」「15」で論じられた「諸原理」(*mabadi'*) が *asbab quswa'* と言い換えられている。

- (53) 第四章で形而上学の内容が提示されているが、この段落で述べられている三部門がそのままのかたちで第四章に現われるわけではない。また *Itihāqāt* でも三部門がそれぞれに分けて記述されているわけでもない。

三部門はさしあたり原因論、存在論、原理論と言い換えることができるが、それが形而上学という学問全体の中でどのように位置づけられるのか、また *Itihāqāt* 内でのように現われてくるのかということは検討課題として残されている。なお、部門①・部門②・部門③をヘルトラッチは *Ontology*(*Clauses*), *Ontology*(*P*(*roperties*)), *Ontology*(*S*(*pecies*)) と名づけている (*Bertolacci, Reception*, pp.153-159)。

- (54) 「より一般的な学」の原語は *al-'ilm al-a'amm* である。底本の *al-'ilm al-a'ia* を B' I' *Narāqī* に従って *al-'ilm al-a'amm* に変更した。
- (55) 「個別的存在者の様態」の原語は *al-ḥal juz'iyāt al-mawjūd*。底本では *al-ḥal juz'iyāt al-mawjūdah* であるが、B' *Narāqī* によりテキストを変更した。次の「17」冒頭の *al-ḥal al-mawjūd* と合わせて *al-ḥal juz'iyāt al-mawjūd* と読むのがよいからである。なお I は C の読みを採用している。

- (56) M の段落分けをそのまま採用したが、直接に③後半の議論を引き継いでいるのでここで段落を分けるのはあまりよくない。

- (57) 「区分や種のようなもの」の原語は *ka-al-aqsām wa-al-anwā'*。「区分」(*aqsām*) は「8」にも見える。「区分」の意味内容に関しては註 29 を見よ。また「種」(*anwā'*) のようなものは「13」にある。註 46 を見よ。註 46 で記したように「ようなもの」(*ka*) は厳密な意味では「区分」や「種」ではないということを言い表している。

- (58) 「特殊化される以前の〈存在者〉は〔他の学にとっての〕原理のときものとしてあり」(*mā qabla dhālika al-takhsīs ka-al-mabda'*) は底本に従った訳である (*qabla* を *qabla* と動詞と探ることも可能であるが、文脈にそぐわないので、前置詞として固定しておく)。だが有力な異読がある。まず B は *ka-al-mabda'* の替わりに *wa-ka-al-mabda'* *lahu* を採る。*Narāqī* もこの異読がいくつかの写本にあると述べている。この読みを採るならば、この部分だけでは文にならないので、次の *fa-yabḥath 'anhu* と関連づけて「特殊化される以前の、他の学の原理のときものを……」と訳すことになる。一方、C の読みに従うなら、「特殊化される以前のもの（〈存在者〉は原理のときものであり」と文にすることが可能である。I が採る *fa-ka-mabda' lahu* は、文として読むことをより容易にする読みである。

- (59) B' I' M' *Narāqī* に従って *nabḥath* ではなく *yabḥath* と読む。

- (60) B' I' M' *Narāqī* に従って *nugarrir* ではなく *yugarrir* と読む。

- (61) 原文は *...idhan masā'il al-'ilm fi asbāb al-mawjūd...* であるが、B' I' *Narāqī* が *hadhā al-'ilm* と *fi asbāb al-mawjūd al-ma'īl*



の間に *ba'aduhā* を入れ、問題が三つに区分されることを明示する読みを採用しており、それに倣った。

- (62) この段落でイブン・スィーナーは、第一章「9」で言及された「第一哲学」と「叡智」、同章「6」「7」で言及された「形而上学」(*ʿilm al-ʿilāhī*) を振り返っている。しかし「第一哲学」に関しては、第一章では、章名で「第一哲学」と言われているものの、内実はほとんど語られておらず、「9」で「真の哲学である」「他の諸学の原理を確認する」「真の叡智である」と言われているにすぎない。むしろこの箇所では「第一哲学」の内容が明らかにされていると言ったほうがよい。「第一哲学」が「第一」であることと関連づけて語られている点に注目したい。「第一哲学」は本文で「存在において(第二)のもの」(「第一」原因)についての知である「一般性において第一のもの」(「存在と一」)についての知である」と定義されている。

なお二番目の定義中の「存在」と「一」に関しては形而上学の概要を述べる第一巻第四章の pp.17-19 で以下のように言われている。

一 (*wahid*) が存在に付き従う (*musāwiq*) ので、一についても我々は考察しなければならない。一を考察するならば多も考察し、一と多が対立することを知らせなければならない。

この文章はさらに一を主題とする第三巻第二章末尾で以下のように明示化されている。

存在者と同じように一 (*wahid*) があらゆる範疇について言われるという点で、一は存在者と同じである。しかし、すでに知られているように、一と存在者は理解される内容 (*maʿnā*) が異なる。また、これもすでに知られていることだが、一と存在者はそのどちらもいかなるかたちの実体も表示しないという点でも一致している。(p.103)

- (63) 「第一哲学」と同様に「叡智」も第一章「9」で言及されている。ここでは「叡智は最も優れた対象に関する最も優れた知である」「叡智は最も正しく完全な知識である」「叡智は、万有の第一の諸原因に関する知である」という三つの定義が挙げられていた。本文ではほぼ第一章「9」の定義がほぼ踏襲されている。

- (64) 形而上学の原語は *al-ʿilm al-ʿilāhī*。第一章「6」「7」で言及されている。「6」「7」のそれぞれで「形而上学は、実態においても定義においても質料を離れた事物を探究する」「形而上学では、自然科学的存在や数学的存在の、あるいはその両者と関連するものの第一の諸原因が探究され、また諸原因の原因、諸原理の原理、すなわち、至高な

る神が探究される」と言われていた。本文では「6」で言及されたものが形而上学の定義とされ、「7」の記述には触れられていない。

- (65) 「〈存在者であるかぎりの存在者〉の原理」(*mabādiʾuhū*) が何を指しているのか判然としない。〈存在者である限りの存在者〉には原理がないはずだからである。おそらく「15」で論じられたように、一部の〈存在者〉(「結果としての存在者」)の原因のことであろう。

- (66) 段落「19」は「18」末尾の「いずれも質料に先立ち、その存在は質料の存在に依存しないからである」の補足説明にあたる。

- (67) 「以上のものには、それ自体としてみた場合、成立する上で質料の存在を必要としないという共通点がある」は *fa-yakūn alladhī laha bi-al-shirkah bi-ma hiya an la takūn mufraqat al-talaqquq ilā wujūd al-maddah* の訳である。直訳すると「それら(①)(②)(③)を、それ自体としてみた場合 (*bi-mā hiya hiya*) に共通するものは、それらが成立するために質料の存在を必要としないということである」となる。Sadra, *Anawātī*(tr.), *Marmura*(tr.) もそのように解釈するが、Naraqi は③だけにこの文章を結びつけている。その解釈の一例は以下になる。「そのままでのかたちでみた場合の原因や一と同等な立場にあるもの(原因や一と同じく質料の中にも質料の外にも存在するもの)は成立のために質料の存在を必要としない」。これは *bi-mā hiya hiya* の *hiya* を原因や一とした場合の解釈である。他方、*hiya* を「同等な立場にあること」(*shirkah*) とする解釈も、Naraqi で紹介されている。その場合には「原因や一と同等な立場にある限りにおいて、そのようなものは成立のために質料の存在を必要としない」となる。いずれにせよ、③で原因と一しか例が挙げられていないので、それを一般化しようとする文だと Naraqi は考えているようである。これも有力な解釈としておきたい。

- (68) 「様式」の原語は *naḥw*。具体的には、実体が偶有か等の区別のことを指すと解した。この解釈に従えば、「どの存在様式を持つのか」は「どのカテゴリー(範疇)に属するのか」とパラフレーズすることができ。

- (69) 天文学における天体、音楽学における音や旋律などがそれに当たる。

- (70) 「どれがこの学における目的であるか」、その内実は以下のものとなる。註3で触れたように「目的」(*gharad*) は主題がもつ自体的附帯性である。本文の文脈から推して、まず形而上学の目標の候補となるのは「16」で述べられる三部門の探究対象——①究極的な諸原因、②〈存在者〉に附帯する性質、③個別的学の原理——である。②は問題なく主題が持つ自体的附帯性であり、探究対象であるが、残り

の二つに関してはそれが探求対象であることを引き出さなければならぬ。①は「15」で〈存在者〉の附帯性から引き出されており、②も「17」で〈存在者〉の方向から引き出されている。したがって主題との連関から言えば、②が第一義的に目的となり、①と③は副次的に目的であることになる。いずれにせよ、少なくともこの三つの探求対象が目的であることは引き出したことにしたい。

しかしそれだけでは必要条件は満たすが、十分条件を満たしていない。第一章を振り返っておきたい。第一章「8」の「今に至るまであなたは形而上学の主題が何であるか、つまりそれは第一原因そのもののなか——その場合は第一原因の属性や行為を知ることが形而上学の目的となる——、それとも、また別の概念のなかをしつかり吟味していない」が重要な意味を持つ。第一章では原因が形而上学の主題とならないことが確定した。それを受けて第二章「15」で原因が形而上学の探求対象であることが証明されている。そのとき、原因が形而上学の探求対象であるならば、第一原因も形而上学の探求対象に含まれることになる。副次的にはあるが、単に原因が形而上学の目的となるだけではなく、第一原因も形而上学の目的となることが示されているのである。

次は (ʾilm ilāhiyy) の「形而上学の定義である」「定義と存在において質料から離れるもの」が「19」で問題となる点に注目しよう。「存在する上で質料を必要としない」ことは「定義と存在において質料から離れる」ことを十分に満たしてはいる。しかしその中でも質料との関与で四つの区分があることが示されている。(i) 質料から完全に離れているか、(ii) 質料を成立させる原因として質料と結びつくか、(iii) 質料の中にも、また質料の外にも存在するか、(iv) 質料の中にしか存在しないか、の四つの区分である。この四つの区分は(i)から順に(iv)へと進むごとに質料との関与が深くなっていく。ある意味でグラデーションを形成していると言えよう。この中でどれが優れた意味で「定義と存在において質料から離れている」かと言えば、(i)であろう。これが何を指すのかはすでに第一章「12」の「神の存在に関する探究はこの学にしかありえない。というのも、この学は質料を完全に離れた事物を探求するものであることが明らかにされており、自然学においても、神は物体でも物体の能力でもなく、質料および運動との混在を完全に免れた一者であることが明白になっているからである」で明らかにされている。つまり優れた意味で質料から離れているものは神である。

以上のことから、形而上学の目的には第一原因と神が含まれることが明らかである。ではこのことは何を意味しているのだろうか。かなり単純化して言うなら、イブン・スィナーが形而上学の目的を決し

て平板には捉えていないということである。形而上学の目的は、端的に言うなら〈存在者である限りの存在者〉の附帯性の探究であるが、目的はそれにとどまらない。いわば〈存在者である限りの存在者〉の附帯性という平面上に、原因の探究、諸学の原理の探究が積み重なり、さらに質料への関与のグラデーションから、もつとも非質料的なものとしての神へ、また原因の連鎖があることから第一原因へと探究はさらに積み重なっていくのである。もし目的を到達点と言い換えることができるならば、イブン・スィナーが提示する形而上学には近い到達点から遠い到達点までさまざまな到達点があることになる。もつとも遠い到達点はいずれも非質料的なもの、第一原因、神ということになるだろう。ただしすべてが〈存在者である限りの存在者〉の附帯性の探究にもとづくことは忘れてはならない。こうした形而上学探究の深みは〈存在者である限りの存在者〉が持つ「より先」「より後」という附帯性に由来するからである。

(71) この段落全体は学の異同を論じる *Burhān* II. 7 中にその原型がある。第一章註 30 の引用文中「D」を参照されたい。

(72) 憶測 (*ẓann*) と確信 (*yaqīn*) は *Burhān* I. 1 冒頭に見える。どちらも判断知 (*tasdiq*) に属す。ただし *Burhān* I. 1 では以下の引用文からわかるように正確に弁証術に憶測が帰属しているわけではない。おそらく確信以外の判断知は総じて憶測に属するのであろう。

推論には以下の諸種がある。確信を生じさせる推論——これは論証推論である——、確信に類するものを生じさせる推論——これは弁証推論と詭弁推論である——、強力な憶測を生じさせる推論——これは弁証推論である——。詩に関してはまったく判断知 (*tasdiq*) を生じさせない。(pp.51f)

# アラビア語語根索引

この索引は本訳註が対象とした範囲のアラビア語テキストに出現する重要語彙をアラビア語の語根により配列したものである。それぞれの語根の下にテキスト中に出現する語形を挙げ、対応する訳語を添えた。出典はテキストCの頁数と行数で示した。

- ʾ-s-l      - usul 「原則」 6.9
- ʾ-l-f      - mu'allaf 「結合体」 10.7
- ʾ-l-h      - Allāh 「神」 5.17, 15.12, 15.13  
           - al-ilāh 「神」 4.16, 6.1, 6.8, 6.19  
           - ilāhī, ilāhiyah 「形而上学、形而上学」 3.3, 4.8, 4.14, 4.15, 5.2
- ʾ-m-l      - ta'ammul 「考察」 6.9
- ʾ-n-n      - anniyah 「つかじめるか、存在」 3.7, 5.17, 7.4, 13.12
- ʾ-y-s      - ma'yūs 「説明不可能」 6.11, 6.12
- b-h-th      - bahatha 「探究」 4.14, 4.15, 5.16, 5.19, 6.8, 7.17, 8.1, 14.10, 14.11, 14.14, 14.15, 14.17, 14.18, 15.3, 15.3, 15.7, 15.16, 15.17, 16.11, 16.14  
           - baḥṭh 「探究」 4.9, 6.12, 6.14, 6.15, 6.17, 6.18, 7.2, 8.3, 8.18, 10.12, 11.3, 11.6, 12.9, 14.2, 14.4, 16.7, 16.10, 16.11  
           - mabḥūṭh 「探究対象」 4.12, 8.17, 16.6
- b-d-ʾ      - mabda' 「原理」 4.3, 4.16, 5.4, 5.8, 7.5, 8.14, 10.7, 11.18, 14.2, 14.3, 14.4, 14.8, 14.9, 14.10, 14.11, 14.11, 14.12, 14.13, 14.18, 15.1, 15.2, 15.6, 15.8, 15.15
- b-r-h-n      - barhana 「證據」 14.12, 14.13  
           - burhān 「證據」 5.4  
           - *Burhān* 「『證據』(證據)」 5.3
- b-ʿ-d      - bu'd 「致」 11.14
- th-b-t      - thabata 「承認」 8.6  
           - ithbat 「確定・確立」 6.8, 6.16, 8.5, 8.6, 8.12, 10.12, 13.10, 13.11, 14.2, 21.3
- j-d-l      - jadal 「弁証論」 16.13  
           - jadālī 「弁証論的」 16.15, 16.17, 16.18
- j-r-b      - tajribah 「経験」 8.10
- j-r-d      - jarrada 「抽象」 11.6, 11.8  
           - mujarrad 「抽象」 4.11, 10.10, 10.11, 10.12, 10.13
- j-z-ʾ      - juz' 「部分」 9.2, 9.4, 14.14  
           - juz'ī, juz'iyyah 「個別的」 7.18, 9.3, 13.4, 13.17, 14.11, 14.18, 15.2, 15.3, 15.8, 16.15, 16.17
- j-s-m      - jisim 「物体」 4.9, 6.19, 10.6, 11.3, 11.5, 11.15, 11.16, 11.18, 12.3  
           - jisimānī (or jisimānī) 「物的」 11.2
- j-m-l      - jumlah 「集合体・全体」 7.13, 9.2, 9.3  
           - jumhī (or jumālī) 「集合的」 9.2
- j-h-l      - majhūl 「未知」 11.1
- j-w-h-r      - jawhar 「実体」 10.7, 11.3, 11.4, 11.10, 11.11, 12.13, 13.14  
           - tajawhur 「実体」 12.3
- h-d-d      - tahaddada 「定義」 12.15  
           - ḥadd 「定義」 4.12, 4.14, 5.11, 12.4, 13.2, 15.13, 15.14  
           - ḥaddīd 「定義」 11.8  
           - maḥdūd 「限定」 11.16  
           - mutaḥaddid bi- 「定義の中で」 16.9, 16.10
- h-d-th      - ḥadatha 「生じ」 15.5  
           - ḥādith 「生成」 8.14
- h-r-k      - ḥarakah 「運動」 4.13, 7.1, 10.8, 16.5  
           - mutaharrīk 「動く」 4.9, 14.17
- h-k-m      - ḥikmah 「智慧」 5.8, 5.9, 5.11, 5.12, 5.14, 15.11



	– <i>ḥikmī</i> 「形而上学的・叡智的」 3.10, 6.7		
	– <i>ḥakīm</i> 「叡智者」 16.19, 16.20		
<b>ḥ-s-s</b>	– <i>ḥiss</i> 「感覚」 8.8, 8.10		
	– <i>maḥsūs</i> 「感覚対象」 11.7, 11.8, 11.11, 11.12, 11.13, 12.1, 12.2, 12.10, 12.11		
<b>ḥ-w-l</b>	– <i>ḥāl, ḥalah</i> 「状態・様態」 4.1, 4.12, 5.19, 6.18, 8.17, 10.13, 11.3, 12.12, 13.10, 15.3, 15.7, 16.6, 16.11		
	– <i>isḥālah</i> 「不能」 13.11		
<b>kh-ṣ-s</b>	– <i>khassa</i> 「固有」 5.15, 7.12, 9.1, 11.6		
	– <i>takhassasa</i> 「特定」 13.19		
	– <i>ikhtassa</i> 「特定」 13.6		
	– <i>takhsīs</i> 「特殊化」 15.4, 15.5, 15.6		
	– <i>khāss</i> 「固有・固有な」 7.18, 8.2, 8.3, 10.16, 13.3, 14.6, 15.1, 16.17		
<b>kh-t-t</b>	– <i>khatt</i> 「線」 11.16		
<b>kh-l-t</b>	– <i>khālata</i> 「混在」 16.1		
	– <i>mukhālah</i> 「混在」 7.1, 16.1		
<b>kh-l-f</b>	– <i>mukhalif</i> 「(回)の意義語」 13.1		
<b>kh-l-q</b>	– <i>akhlāq</i> 「道徳的気質」 4.6		
	– <i>khulqī, khulqiyah</i> 「倫理(学)」 6.6, 10.9, 13.9		
<b>kh-y-r</b>	– <i>ikhtiyārī</i> 「選択」 8.11		
<b>d-d-d</b>	– <i>didd</i> 「又」 13.1		
<b>d-l-l</b>	– <i>dalla</i> 「提長」 10.4		
	– <i>dallī</i> 「通長」 6.12		
<b>dh-h-n</b>	– <i>dhīm</i> 「精神」 10.10, 10.11		
<b>dh-w</b>	– <i>dhāt</i> 「 <i>نفس</i> 」 5.5, 12.10, 13.4		
	– <i>bi-al-dhāt</i> 「 <i>نفس</i> 自体」 4.10, 4.11, 12.2		
	– <i>dhū</i> 「 <i>نفس</i> 」 4.12, 8.6		
<b>r-ʿ-y</b>	– <i>ra'y</i> 「見解」 4.2		
<b>r-w-d</b>	– <i>riyādī, riyādiyyah</i> 「数学」 3.9, 6.6, 10.10, 10.15,		
	15.6, 16.11		
<b>s-ʿ-l</b>	– <i>maṣ'alah</i> 「問題」 15.1, 15.7, 16.16		
<b>ṣ-w-r</b>	– <i>taṣawwuri</i> 「表象(知)」 4.1, 4.5		
<b>s-b-b</b>	– <i>sabab</i> 「原因」 4.15, 4.16, 5.10, 7.8, 7.10, 7.11, 7.14, 7.15, 7.18, 8.5, 8.6, 8.7, 8.8, 8.9, 8.12, 9.6, 9.9, 14.14, 14.15, 15.7, 15.12, 15.13, 16.1		
	– <i>sabab awwal</i> 「第1の原因」 14.16		
<b>s-t-ḥ</b>	– <i>saṭḥ</i> 「面」 11.16, 12.4		
<b>s-ʿ-d</b>	– <i>sa'ādah</i> 「幸福」 17.9		
<b>s-f-s-t</b>	– <i>sufistah</i> 「詭弁論」 16.13		
	– <i>sufistā'i</i> 「詭弁論者」 16.15, 16.18		
<b>s-k-n</b>	– <i>sukūn</i> 「静」 10.8, 16.5		
	– <i>sākin</i> 「静」 4.9		
<b>s-l-m</b>	– <i>taṣlīm</i> 「受容・承認」 6.12, 13.12		
	– <i>musalām</i> 「 <i>受け容れ</i> 」 5.4, 5.19, 6.1, 6.3, 6.4		
<b>s-w-s</b>	– <i>siyāsīyah</i> 「政治(学)」 6.6		
<b>sh-h-r</b>	– <i>mashhūr</i> 「周知の事柄」 8.13		
<b>sh-r-t</b>	– <i>shart</i> 「条件」 13.13		
<b>sh-r-k</b>	– <i>yashtarik</i> 「 <i>共同</i> 」 14.12, 16.4		
	– <i>sharikah</i> 「 <i>共同</i> 」 16.3		
	– <i>mushtarik</i> 「 <i>共同</i> 」 12.12, 12.16, 13.6		
	– <i>mushtarak</i> 「 <i>共同</i> 」 13.8, 14.12		
	– (ism) <i>mushtarak</i> 「 <i>多義</i> 」 11.14		
<b>sh-k-l</b>	– <i>shakl</i> 「形」 12.3, 12.5		
<b>ṣ-ḥ-ḥ</b>	– <i>ṣaḥḥ</i> 「 <i>確</i> 」 5.8		
<b>ṣ-d-q</b>	– <i>taṣdīqī</i> 「 <i>確</i> (知)」 4.1, 4.5		
<b>ṣ-n-ʿ</b>	– <i>ṣinā'ah</i> 「 <i>造</i> 」 5.12, 5.15, 13.9, 15.9, 16.18		
<b>ṣ-w-r</b>	– <i>sūrah</i> 「 <i>形相</i> 」 10.8		

- tasawwuri 「表象 (知)」 4.1, 4.5  
 – suriyah 「形相的」 11.5  
 – darwatan 「 $\text{دار}$ 」 14.14  
**ḍ-r-r**  
 – ḍabb 「医学」 15.1  
 – ḍabī'ah 「自然本性」 14.5  
 – ḍabī'iyah 「自然本性的な」 8.11  
 – ḍabī'iyah 「自然学」 3.9, 4.7, 4.9, 6.6, 6.19, 7.3, 8.2  
 – ḍabī' 「自然の」 11.15, 11.18; 「自然学」 4.15, 10.6, 10.9, 13.19, 14.7, 15.1, 15.5  
**t-l-b**  
 – talaba 「求る」 3.13  
 – maṭlab 「探求の対象・問題」 5.17, 8.17, 13.13  
 – maṭlūb 「探求対象」 5.4, 6.2, 6.3, 6.4, 6.5, 6.9, 6.10, 8.18, 9.1, 9.10, 15.9  
**t-l-q**  
 – muṭlaq 「端的に捉えられた」 5.14, 7.11, 7.14, 7.16, 8.5, 8.8, 14.11  
**z-n-n**  
 – zanna 「臆測 $\text{ظن}$ 」 7.7, 7.9, 16.19  
 – zann 「臆測」 16.18  
**-d-d**  
 – 'adad 「数」 10.11, 10.12, 10.13, 11.4, 11.12  
 – isti'dad 「準備態勢」 13.18  
**-r-ḍ**  
 – 'arada 「附帯 $\text{ارتداد}$ 」 4.10, 4.12, 7.15, 10.13, 14.7, 15.2  
 – 'arad 「附帯性」 7.17, 8.2, 8.3, 13.18  
 – 'arīd 「附帯的性質」 4.10, 10.15, 12.3, 12.8, 12.12, 13.3, 13.7, 13.17, 14.4, 14.5, 14.17, 15.8, 15.15  
**-r-f**  
 – ma'rifah 知識 5.6, 5.9, 5.10, 7.6, 8.10, 15.12, 15.13  
**-q-d**  
 – i'tiqad 「信念」 4.2  
 – 'aqd 「知性」 3.13, 8.7, 8.14  
 – 'aql 「理性的な」 11.1  
 – ma'qūl 「思维対象」 10.17, 10.18, 11.1  
 – ta'allaga 「関わる」 11.1, 11.2, 12.11  
 – ta'alluq 「結ぶ $\text{ارتباط}$ 」 16.10  
**-l-q**  
 – ta'alluq 「結ぶ $\text{ارتباط}$ 」 16.10  
**-l-l**  
 – 'alā'iqah 「結びつきの」 15.18  
 – muta'alliq 「結びつきの」 11.10, 11.13, 12.1, 12.9, 15.16  
**-l-l**  
 – 'illah 「原因」 8.12  
 – 'illah awwalīyah 「第一義的原因」 12.6  
 – al-'illah al-ulā 「第一原因」 5.5, 15.10  
 – 'ilīyah 「原因」 16.3  
 – mawjūd ma'lūl 「結果としての存在者」 14.9, 14.15, 14.16, 15.7, 15.8  
**-l-m**  
 – 'ilm 「 $\text{علم}$ 」 *passim*.  
 – 'ilm 「 $\text{علم}$ 」 4.1, 4.4, 5.9, 5.10, 8.5, 15.9, 15.11, 15.14  
 – ma'lūm 「( $\text{علم}$ の) 対象」 5.9, 10.18, 15.11  
 – ta'limīyah 「 $\text{علم}$ 」 4.7, 4.11, 4.16, 8.2, 13.19, 14.7  
 – ya'umun 「 $\text{علم}$ 」 12.14  
**-m-m**  
 – 'amm 「普遍的な」 14.6  
 – 'umūm 「一般性」 15.10  
**-m-l**  
 – 'amal 「 $\text{عمل}$ 」 4.1, 4.2, 4.3, 4.5  
 – 'amalī, 'amaliyah 「美实践的 ( $\text{علم}$ )」 3.12, 4.4, 4.6, 8.3  
 – ma'nan 「概念・内容・意味」 3.8, 3.9, 5.6, 7.17, 10.17, 10.18, 11.17, 12.1, 12.9, 12.14, 15.17, 16.8, 16.10  
**-n-y**  
 – gharad 「目的」 7.15, 10.4, 16.12  
**gh-r-ḍ**  
 – faraga 「離 $\text{ارتداد}$ 」 4.14, 6.18, 11.17  
 – muṭarīq 「離れた $\text{ارتداد}$ 」 4.14, 6.18, 11.17  
**f-r-q**  
 – faḍīl 「卓越した」 15.11, 15.12  
**f-ḍ-l**  
 – fī 「行為」 5.6  
**f-n-l**  
 – bi-al-fī 「現実態」 3.13, 7.18, 12.6, 13.17  
 – fa'il 「能動因」 7.12  
**f-l-s-f**  
 – falsafah 「 $\text{علم}$ 」 3.7, 3.11, 5.7, 5.11, 5.13, 15.9  
 – faylasūf 「 $\text{علم}$ 」 16.16  
**f-n-n**  
 – fann 「 $\text{علم}$ 」 3.3

<b>q-b-l</b>	– qābil 「受動因」 7.12	<b>m-n-ʿ</b>	– muntani' 「不問能々」 14.5
<b>q-d-r</b>	– miqdār 「量」 10.10, 10.11, 10.12, 11.4, 11.14, 11.15, 11.17, 12.4, 12.7	<b>māhīyah</b>	– 「何れも無」 13.9, 13.11, 13.12
<b>q-d-m</b>	– yataqaddam 「先行する」 15.16	<b>n-t-q</b>	– mantiq 「論理」 5.3, 12.10, 16.18
	– mutaqaddim 「先行する」 12.2, 15.15, 16.1		– mantiqī, mantiqīyah 「論理」 (⊙) 3.9, 6.6, 10.17
<b>q-ṣ-w</b>	– qāṣin 「究極的」 7.8, 9.6, 9.10, 14.15, 15.13	<b>n-z-r</b>	– nazara 「考察する」 5.16, 7.7, 7.10
<b>q-w-l</b>	– maqūlah 「論議」 12.13, 13.6		– nazar 「考察」 6.11, 7.10, 7.12, 7.14, 7.15, 9.2, 9.3, 9.4, 9.6, 9.9, 10.15, 12.7, 12.8, 14.3, 16.10
<b>q-w-m</b>	– qiwām 「実質」 4.14, 12.1, 12.2, 12.11		– nazariyah 「論理」 (⊙) 3.12, 3.13, 4.4, 4.7
	– muḡawwim 「存在する」 11.15, 14.4, 16.1, 16.2	<b>n-f-s</b>	– nafs 「體」 3.13, 8.10, 12.15
<b>q-w-y</b>	– quwah 「能力」 3.13, 4.4, 4.6, 6.19; 「領有・力」 4.13, 16.17; 「征服」 7.18, 13.17		– bi-nafs, fī nafs, li-nafs 「自ら自身・自身」 6.10, 6.11, 8.1, 8.14, 8.15, 14.9
<b>k-t-h-r</b>	– kathir 「多」 13.1, 13.17	<b>n-h-y</b>	– mutanāhin 「有限」 12.3, 12.4
<b>k-l-l</b>	– kull 「凡有」 5.10; 「全体」 9.2	<b>n-w-ʿ</b>	– naw' 「種」 4.13, 13.14, 15.4
	– kullī 「普遍」 (⊙) 7.18, 9.2, 9.3, 13.17	<b>h-n-d-s</b>	– handasah 「幾何」 15.2
<b>k-m-m</b>	– kamm 「量」 4.11, 4.12, 13.14		– handasi 「幾何」 8.15
	– kammiyah 「量」 11.15, 12.13	<b>hayulā</b>	– 「質料」 10.8
	– mutakammim 「量々々々」 14.17	<b>w-j-b</b>	– wujūb 「必然」 7.19
<b>k-m-l</b>	– isikmāl 「宗義論」 12.4		– wājib 「必然」 (⊙) 13.18
<b>k-y-f</b>	– kayf 「質」 13.14	<b>w-j-d</b>	– wujūd 「存在」 4.15, 5.19, 6.1, 6.12, 6.14, 6.15, 6.17, 8.6, 8.7, 8.12, 8.18, 9.1, 11.1, 11.4, 11.6, 11.8, 11.9, 11.10, 11.18, 12.7, 12.8, 12.14, 13.3, 13.4, 14.12, 14.13, 14.15, 15.10, 15.14, 15.15, 15.17, 16.2, 16.4, 16.5, 16.6, 16.8
<b>l-ḥ-q</b>	– laḥiqa 「追いつく」 9.7, 10.16, 13.13, 14.6		– mawjūd 「存在」 7.8, 7.10, 8.11, 9.7, 9.8, 10.6, 11.3, 11.4, 12.4, 12.5, 12.9, 12.13, 13.7, 13.8, 13.12, 13.13, 13.14, 13.18, 14.1, 14.2, 14.4, 14.5, 14.6, 14.7, 14.8, 14.9, 14.15, 14.16, 14.17, 14.18, 15.3, 15.4, 15.7, 15.8, 15.14
	– laḥiqah 「追いつく」 (⊙・ハナ) 14.2	<b>w-ḥ-d</b>	– wāḥid 「一」 7.1; 「一」 12.16, 13.17
<b>l-z-m</b>	– lazima 「論理」 12.5, 13.14		– wāḥdah 「一」 15.11, 16.3
	– laazīm 「論理」 12.3	<b>w-ṣ-f</b>	– ṣifāh 「質料」 5.6, 5.11, 5.14, 6.15, 13.4, 13.5
<b>m-d-d</b>	– mādḍah 「質料」 4.11, 4.13, 4.14, 6.19, 7.1, 10.10, 10.11, 10.12, 10.13, 11.1, 11.2, 11.5, 11.10, 11.17, 12.3, 12.5, 12.6, 12.9, 15.15, 15.16, 15.17, 15.18, 16.1, 16.2, 16.4, 16.5, 16.6, 16.8, 16.9, 16.10, 16.11		
<b>m-s-ḥ</b>	– miṣāḥī 「觀察」 15.1		
<b>m-k-n</b>	– imkān 「可能」 7.19		
	– mumkin 「可能」 (⊙) 13.18		



日本語索引

この索引は本訳注に出現する重要語彙を示したものである。それぞれの語彙に対応するアラビア語をカッコ内に挙げ、出典をテキストCの頁数と行数で示した。

<b>w-ṣ-l</b>	– mutṭasīl 「連続」 11.15
<b>w-ḍ-</b>	– waḍ' 「措定」 10.14, 10.16
	– mawḍū' 「主題」 3.7, 4.9, 4.11, 5.2, 5.4, 5.5, 5.15, 5.16, 5.18, 6.1, 6.2, 6.16, 7.7, 7.8, 8.17, 9.5, 9.8, 9.9, 10.3, 10.4, 10.6, 10.8, 10.10, 10.17, 12.10, 12.12, 13.3, 13.9, 13.11, 13.12, 14.1, 14.3, 14.4, 15.5, 15.5
<b>w-f-q</b>	– muwāfiq 「(異)対義語と一致」 同」 13.1
<b>w-h-m</b>	– tawahhum 「想定」 11.8
<b>y-q-n</b>	– yaqīn 「確信・確実性」 15.12

あ 行 医学 (ṭibb) 15.1

一 (wāḥid) 12.16, 13.17; (waḥdah) 15.11, 16.3

一者 (wāḥid) 7.1

運動 (ḥarakah) 4.13, 7.1, 10.8, 16.5

動へる (mutaḥarrik) 4.9, 14.17

叡智 (ḥikmah) 5.8, 5.9, 5.11, 5.14, 15.11

— 叡知的 (ḥikmī) 6.7

エウクレイデス (Uqlīdus) 8.15

延長 (bu'd) 11.14

憶測 (ẓann) 16.18

概念 (ma'nan) 5.6, 7.17, 10.17, 10.18

学 ('ilm) passim.

學術 (ṣinā'ah) 5.12, 5.15, 13.9, 15.9, 16.18

確信・確実性 (yaqīn) 15.12

確定・確立 (ithbāt) 6.16, 10.12, 13.10, 13.11, 14.2, 21.3

数 ('adad) 10.11, 10.12, 10.13, 11.4, 11.12

形 (shakl) 12.3, 12.5

可能 (imkān) 7.19

— 可能 (的) (mumkin) 13.18

可能態 (qūwah) 7.18, 13.17

神 (Allāh) 3.1, 3.2, 3.8, 3.10, 5.17, 15.12, 15.13; (al-ilāh) 4.16, 6.1, 6.8, 6.19

感覚 (ḥiss) 8.8, 8.10

感覚対象 (maḥsus) 11.7, 11.8, 11.11, 11.12, 11.13, 12.1, 12.2, 12.10, 12.11

か 行

さ  
行

- 完成態 (istikmāl) 12.4  
 幾何学 (handasah/handasiyah) 8.15, 15.2  
 詭弁論 (safsatah) 16.13  
 — 詭弁論者 (sūfistā'i) 16.15, 16.18  
 幾何学 (handasah/handasiyah) 8.15, 15.2  
 詭弁論 (safsatah) 16.13  
 — 詭弁論者 (sūfistā'i) 16.15, 16.18  
 経験 (tajribah) 8.10  
 形而上学 (ilāhī/ilāhiyah) 3.2, 4.7, 4.14, 5.2; (hikmī) 3.10  
 形相 (sūrah) 10.8  
 結合体 (mu'allaf) 10.7  
 原因 (sabab) 7.10, 7.15, 7.18, 8.8, 8.9, 9.6, 15.7, 15.12, 17.6; ('illah) 8.12; ('ilhiyah) 16.3  
 — 究極の原因 (sabab aqṣā) 7.8, 9.6, 9.9, 14.14, 14.15, 15.13  
 — 諸原因の原因 (sabab al-asbab) 4.16  
 — 第一原因 (sabab awwal) 4.15, 5.10, 14.16; (al-'illah al-ūlā) 5.5, 15.10  
 — 端的・前提となった原因 (sabab muṭlaq) 7.11, 7.14, 7.15, 8.5, 8.6, 8.7  
 見解 (ra'y) 4.2  
 現実態 (fi'i) 3.13, 7.18, 12.6, 13.17  
 原則 (usūl) 6.9  
 原理 (mabda') 4.16, 5.4, 5.8, 10.7, 11.18, 14.2, 14.3, 14.4, 14.8, 14.9, 14.10, 14.11, 14.11, 14.12, 14.13, 14.18, 15.1, 15.2, 15.6, 15.8, 15.15  
 行為 ('amal) 4.1, 4.2, 4.3, 4.5; (fi'i) 5.6  
 幸福 (sa'adah) 17.9  
 個物・個別物 (juz'ī/juz'īyah) 7.18, 9.3, 13.4, 13.17, 14.11, 14.18, 15.2, 15.3, 15.8, 16.15, 16.17  
 始原 (mabda') 7.5, 8.14  
 思惟対象 (ma'qūl) 10.17, 10.18, 11.1  
 自然学・自然科学 (tabi'ī/tabi'īyah) 3.9, 4.7, 4.9, 4.15, 6.6, 6.19, 7.3, 8.2, 10.6, 10.9, 13.19, 14.7, 15.1, 15.5
- 自然本性 (tabi'ah) 14.5  
 — 自然本性的 (tabi'ī) 8.11  
 質 (kayf) 13.14  
 実践的 (字) ('amaliyah) 3.12, 4.4, 8.3  
 実体 (jawhar) 10.7, 11.3, 11.4, 11.10, 11.11, 12.13, 13.14  
 実態・存在 (qiwām) 4.14, 12.1, 12.2, 12.11  
 質料 (māddah) 4.11, 4.13, 4.14, 6.19, 7.1, 10.10, 10.11, 10.12, 10.13, 11.1, 11.2, 11.5, 11.10, 11.17, 12.3, 12.5, 12.6, 12.9, 15.15, 15.16, 15.17, 15.18, 16.1, 16.2, 16.4, 16.5, 16.6, 16.8, 16.9, 16.10, 16.11; (hayūlā) 10.8  
 種 (naw') 4.13, 13.14, 15.4  
 集合体・集合的 (jumlah/jumli [or jumah]) 9.2  
 主題 (mawḍū') 3.7, 4.9, 4.11, 5.2, 5.4, 5.5, 5.15, 5.16, 5.18, 6.2, 6.16, 7.7, 7.8, 8.17, 9.5, 9.8, 9.9, 10.3, 10.4, 10.6, 10.8, 10.10, 10.17, 12.10, 12.12, 13.3, 13.9, 13.11, 13.12, 14.1, 14.3, 14.4, 15.5, 15.5; (waḍ') 10.14, 10.16  
 受動因 (qabil) 7.12  
 証示 (dalil) 6.12  
 状態・様態 (ḥāl/ḥalāh) 4.1, 4.12, 5.19, 8.17, 10.13, 11.3, 12.12, 13.10, 15.3, 15.7, 16.6, 16.11  
 信念 (i'tiqād) 4.2  
 数学 (riyāḍīyah) 3.9, 6.6, 10.10, 10.15, 15.6, 16.11; (ta'limī/ta'limīyah) 4.7, 4.11, 4.16, 8.2, 13.19, 14.7  
 静止 (sukūn) 10.8, 16.5  
 — 静止・不動 (sākin) 4.9  
 政治学 (siyāsīyah) 6.6  
 精神 (dhīhn) 10.10, 10.11  
 生成物 (ḥādith) 8.14  
 線 (khatī) 11.16  
 全体 (kull) 9.2; (jumlah) 9.3  
 選択 (ikhtiyārīyah) 8.11  
 想定 (tawahhum) 11.8  
 属性 (sifah) 5.6, 5.11, 5.14, 6.15, 13.4, 13.5

	測地学 (misālī) 15.1		
	存在 (amīyah) 5.17, 7.4, 13.12; (wujūd) 4.15, 4.16, 5.19, 6.1, 6.12, 6.14, 6.15, 6.17, 8.6, 8.7, 8.12, 8.18, 9.1, 11.1, 11.4, 11.6, 11.8, 11.9, 11.10, 11.18, 12.7, 12.8, 12.14, 13.3, 13.4, 14.12, 14.13, 14.15, 15.10, 15.14, 15.15, 15.17, 16.2, 16.4, 16.5, 16.6, 16.8		
	存在者 (mawjūd) 7.8, 7.10, 9.7, 9.8, 10.6, 11.3, 11.4, 12.4, 12.5, 12.9, 12.13, 13.7, 13.8, 13.12, 13.13, 13.14, 13.18, 14.1, 14.2, 14.4, 14.5, 14.6, 14.7, 14.8, 14.9, 14.15, 14.16, 14.17, 14.18, 15.3, 15.4, 15.7, 15.8, 15.14		
た	多 (kathīr) 13.1, 13.17		
行	多義的 (mushṭarak) 11.14		
	探究対象 (mabḥūṭh) 4.12, 16.6		
	探求対象 (maṭlūb) 5.4, 9.10, 15.9		
	端緒 (mabdaʾ) 4.3		
	端の捉え方 (mutlaq) 7.11, 7.14, 7.16, 8.5, 8.8, 14.11		
	知 (ʿilm) 4.1, 4.4, 5.9, 5.10, 8.5, 15.9, 15.11, 15.14		
	知識 (maʿrifah) 5.9, 7.6, 8.10, 15.12, 15.13		
	知性 (ʿaql) 3.13, 8.7, 8.14		
	抽象的な (mujaṭrad) 4.11, 10.10, 10.11, 10.12, 10.13		
	定義 (ḥadd) 4.12, 4.14, 5.11, 12.4, 13.2, 15.13, 15.14; (taḥdīd) 11.8		
	哲学哲学的 (falsafah/falsafī) 3.11, 5.7		
	——第1哲学 (falsafah ūlā) 3.7, 5.7, 5.11, 5.13, 15.9		
	——第2哲学 (faylasūfī) 16.16		
	道徳的気質 (akhlāq) 4.6		
	特殊化 (takhsīs) 15.4, 15.5, 15.6		
な	能動因 (faʿil) 7.12		
行	判断 (知) (ʿilm taṣdīqī) 4.1, 4.5		
	範疇 (maḥlāh) 12.13, 13.6		
	万有 (kull) 5.10		
	必然 (wujūb) 7.19		
		必然 (的) (wājib) 13.18	
		表象 (知) (ʿilm taṣawwūrī) 4.1, 4.4	
		附帯性 (ʿaradī) 7.17, 8.2, 8.3, 13.18	
		——附帯的性質 (ʿarīdī) 4.10, 10.15, 12.3, 12.8, 12.12, 13.3, 13.7, 13.17, 14.4, 14.5, 14.17, 15.8, 15.15	
		物体 (jism) 4.9, 6.19, 4.9, 6.19, 10.6, 11.3, 11.5, 11.15, 11.16, 11.18, 12.3; (jismānī [or jismānī]) 11.2	
		普遍・普遍的 (ʿamm) 14.6; (kullī) 7.18, 9.2, 9.3, 13.17	
		部分 (juzʾ) 9.2, 9.4	
		弁証論 (jadāl) 16.13	
		——弁証論的 (jadālī) 16.15, 16.17, 16.18	
		本質・何物の本質 (maḥīyah) 13.9, 13.11, 13.12	
		面 (saḥb) 11.16, 12.4	
		目的 (gharadī) 7.15, 10.4, 16.12	
		問題 (masʾalah) 15.1, 15.7, 16.1	
		理論的学 (nazariyah) 3.12, 4.7	
		理論的能力 (qūwah nazariyah) 3.13, 4.4	
		量 (miqdār) 10.10, 10.11, 10.12, 11.4, 11.14, 11.15, 11.17, 12.4, 12.7; (kamū) 4.11, 4.12, 13.14; (kamīyah) 11.15, 12.13	
		倫理学 (khuḥūṭ/khuḥūṭiyah) 6.6, 10.9, 13.19	
		靈魂 (nafs) 3.13, 8.10, 12.15	
		論証 (burhān) 5.4	
		——論証的な (burhānī) 8.15	
		——論証的な (mubārhan) 8.15	
		——論証の書 ( <i>Kitāb al-Burhān</i> ) 5.3	
		論理学 (manṭiq/manṭiqiyah) 3.9, 5.3, 6.6, 10.17, 12.10, 16.18	